ALESSANDRO CHIAPPELLI

STUDII DI ANTICA LETTERATURA CRISTIANA

ARNALDO FORNI EDITORE

Ristampa dell'edizione di Torino, 1887

STUDII

DI

ANTICA LETTERATURA CRISTIANA

PER

ALESSANDRO CHIAPPELLI

Prof. di Storia della Filosofia nella R. Università di Napoli

ARNALDO FORNI EDITORE

A

DOMENICO COMPARETTI

AMATO E VENERATO MAESTRO

AVVERTENZA

Raccolgo in un volume varî saggi di Letteratura Cristiana primitiva, dei quali alcuni soltanto apparvero nei periodici come qui vengono con non poche mutazioni ripubblicati, e in forma così diversa dalla presente che possono ora dirsi nuovi senz'altro; altri invece compariscono qui per la prima volta. La mia versione della *Dottrina dei dodici Apostoli,* che qui pubblico riveduta, apparve la prima volta nella *Nuova Antologia* (15 settembre 1885), come promessa d'un compiuto lavoro storico e critico su quell'antico e prezioso testo, recentemente scoperto. Ma occupazioni diverse, didattiche e scientifiche, m'hanno tolto fin qui di compiere quel lavoro, di cui qui pubblico un capitolo sulle relazioni fra il testo della *Dottrina,* il *Pastore d'Erma* e la *Lettera di Barnaba* e sull'età e la composizione primitiva dell'antichissimo documento cristiano. Il primo e una parte del quarto

IL FRAMMENTO VIENNESE

D'UN QUINTO EVANGELIO

IL FRAMMENTO VIENNESE

D'UN QUINTO EVANGELIO

Gli ultimi anni sono stati insolitamente fecondi di fortunate e preziose scoperte per la storia del Cristianesimo primitivo e dell'antica letteratura cristiana. Il 1884 ha portato alla conoscenza delle più colte nazioni l'antichissimo documento « Dottrina dei dodici Apostoli, » pubblicato a Costantinopoli, sulla fine del 1883, dal Bryennios (1). Nel luglio del decorso anno è venuto alla luce un breve e prezioso

(1) Vedasi la nostra notizia e traduzione della διδαχή nella *Nuova Antologia,* vol. LIII, fasc. XVIII, 1885, riprodotta in questo volume. Importante è la pubblicazione del *Codex Rossanensis* fatta dall'Harnack, e l'altra del *Codex Vindobonensis membranaceus, purpureus, literis argenteis aureisque conscriptus antiquiss. Evangelior. Lucae et Marci translationis latinae fragmenta,* edidit Belsheim, Lipsiæ, 1885. Sulle recenti e notevoli pubblicazioni di antichi codici del N. T., cfr. *Jahresbericht für Fortsch. d. Alterthumsw.,* 8, 1886.

frammento d'un evangelio fino a qui sconosciuto, tratto da un papiro della collezione che l'arciduca Ranieri d'Austria portò, nell'anno precedente, dall'Egitto nel museo viennese d'arte e d'industria. Questi papiri che sommano a molte migliaia, appartenevano ad un archivio provinciale in Fajjum, dell'antico Nomos d'Arsinoe, nel quale fra i molti documenti privati dal secondo al settimo secolo dopo Cr., si conservarono fortunatamente alcuni frammenti di rotoli, ove si contengono scritture appartenenti all'antica letteratura egiziana, classica, cristiana, giudaica, islamitica, in parte anche più antichi dell'archivio nel quale erano stati deposti e conservati.

A questa collezione, della quale sono venuti fino a qui in luce pochi papiri pubblicati specialmente per cura dell'orientalista Karabacek, e dal Wessely (1), appartiene un piccolo frammento di cui fu data per la prima volta notizia nell'importante periodico pubblicato dal museo orientale di Vienna (2), con questa indicazione: « frammento dell'evangelio di Matteo del terzo secolo. » Questa notizia destò ragionevolmente la curiosità del dotto professore Giorgio Bickell, il quale si recò per questo a Vienna, sperando di raccogliere dall'esame del papiro preziose notizie per

---

(1) *Wiener Studien,* 1882, IV; 1885, VII, p. 69 s. Per le notizie relative ai papiri di Fajjum confronta Von Hartel, *Ueber die Griech. Papyri Erzherzog Rainer,* 1886. Magirus e Wessely in *Wiener Studien,* VIII, I, 1886, p. 92-124.

(2) *Osterreich. Monatschrift für d. Orient,* 1884, p. 172.

la critica del testo canonico. Ma con sua grande sorpresa vi trovò cosa ben più importante, cioè il resto, pur troppo breve, d'un antichissimo evangelio perduto, ch'egli per primo pubblicò nella *Zeitschrift für Kathol. Theologie* (IX B., 3 Quartalheft, 1 Juli 1885, p. 498 ss.). All'autorevole giudizio del Bickell s'è aggiunto quello dell'insigne storico e teologo Adolfo Harnack (*Theologische Literaturzeitung,* n° 12, 1885, p. 277 ss.), il quale ha riconosciuta e confermata la importanza storica di queste poche linee ora venute alla luce, che potremmo rassomigliare ad un baleno che illumina istantaneamente un paese ravvolto nelle tenebre, e che poi dobbiamo ricostruirci nella fantasia solo coll'aiuto di quella fugace visione (1).

Il frammento (alto centim. 3 $^1/_2$, largo 4 $^1/_2$), scritto solo da un lato in greco onciale, appartiene, per la forma delle lettere e per il metodo delle abbreviature, al terzo secolo. Mutilo al principio e alla fine, resulta di sole sette linee, dove si possono riconoscere 96 lettere con sicurezza, 9 meno chiaramente. Le parti mancanti si possono facilmente ricostruire, poichè vi si trova fortunatamente una citazione dall'antico testamento, e sopratutto per il raffronto dei luoghi paralleli di Matteo (26, 30-34) e di Marco (14, 26-30).

---

(1) Non abbiamo potuto procurarci il secondo articolo del Bickell, *Zeitschrift f. Kath. Theol.*, IV, p. 3, in risposta ad un altro del Woodruff nell'*Andover Review,* September 1885.

Il testo, di cui sarà dato un facsimile nel *Corpus Papyrorum Raineri Archiducis,* che presto deve uscire alla luce, si legge in questa forma (1):

φΑΓΕΙΝΩΣ εξ ΗγονΠΑ .... ΤΗΝΥΚΤΙΣΚΑΝΔΑΛΙΣ
.... ΤΟΓΡΑΦΕΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ ....
πΡΟΒΑΤΑΔΙΑΣΚΟΡΠΙΣΘΗΣ .... ΥΠΕΤΚΑΙΕΙ
ΠΑΝΤΕΣΟ .... ΟΑΛΕΚΤΡΥΩΝΔΙΣΚΟΚ ..́........
.... ΠΑρν.

Ricomposto dietro quei dati dal Bickell, così si legge il testo che noi poniamo accanto ai due paralleli degli evangeli sinottici:

Matteo	Papiro	Marco
30. Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.	1. [Μετὰ δὲ τὸ]φαγεῖν ὡς ἐξῆγον·	26. Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.
31. τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. γέγραπται γάρ. πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.	2. πά[ντες ἐν ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσθε· κατὰ] τὸ γραφέν. πατάξω τὸν [ποιμένα καὶ τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσ[ονται.	27. καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε (ἐν τῇ νύκτι ταύτῃ), ὅτι γέγραπται. πατάξω τὸν ποιμένα καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.
32. μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.		28. ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

(1) Le lettere che si leggono sicuramente sono indicate colle unciali, colle minuscole l'altre più incerte.

33. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ. εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.	3. Εἰπόντος το]ῦ Πέτρου καὶ ἐι πάντες ο[ὐκ ἐγώ.	29. ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ. εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται. ἀλλ' οὐκ ἐγώ.
34. ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς. ἀμὴν λέγω σοι, ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς 'απαρνήσῃ με.	4. ἔφη αὐτῷ]. ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύξει και σὺ πρῶτον τρὶς ἀ]παρν[ήσῃ με].	30. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς. ἀμὴν λέγω σοι, ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ.

Dal paragone del nuovo testo coi due evangeli canonici risulta innanzi tutto come quello differisca assai più da l'uno e da l'altro che non questi due fra loro, e come presenti maggiore affinità col testo di Marco. Il modo con cui sono espresse le parole di Cristo dopo la cena indica chiaro che nella stessa proposizione si dovevano leggere altre parole pronunziate durante la cena, la cui forma doveva essere simile a questa: « Durante la cena egli disse.... dopo la cena quando escirono, ecc. » Il passaggio dalla cena all'annunzio dell'imminente dispersione dei discepoli e del rinnegamento di Pietro nel papiro è diverso da quello del testo di Marco e di Matteo, come pure la citazione del detto profetico, e la dichiarazione di Pietro vi sono energicamente condensate, e taciuta la promessa della prossima riapparizione nella Galilea. D'altra parte il testo del papiro s'avvicina più a Marco che a Matteo, come ognuno può facilmente vedere; il che parrebbe confermare in certo modo

l'opinione di Reuss, Ritschl, Volkmar, Holtzmann ed altri, che Marco sia « l'urevangelist, » se a questa non stessero molti argomenti di contro, come, oltre gli argomenti intrinseci che ci rivelano in esso un lavoro d'epitome, la sua origine romana, l'essere sconosciuto alla metà del secondo secolo a Giustino il martire, il non rispondere ai dati del celebre frammento di Papia, l'essere ignoto all'autore della Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων (1). È innegabile ad ogni modo che

---

(1) Quanto agli argomenti interni ci basta rinviare a SCHWEGLER, *Nachapostolische Zeitalter*, II, 1846. ZELLER, *Vorträge u. Abhandlungen*, 2 Aufl., 1875, p. 500 ss. JACOBSEN, *Unters. uber die Synoptisch. Evangelien*, 1883. Fra quelli invece che sostengono la priorità di Marco basta citare RITSCHL, *Theol. Jahrbücher*, 1851, p. 480 ss. *Die Entstehung der Altkathol. Kirche.* 2 Aufl., 1857, p. 28 ss. VOLKMAR, *Jesus Nasar. u. die erste christliche Zeit.*, 1882, p. 18 ss. Che sia sconosciuto a Giustino il Martire, lo prova lo stesso luogo *Dial. c. Tryph.*, 106, dove si potrebbe vedere col SEMISCH, *Denkwurdigkeiten d. Justinus*, 1846, p. 149, un riferimento a Marco nell'espressione « figli del tuono, » poichè Giustino non si riferisce all'evangelio di Marco bensì agli 'ἀπομνημονεύματα Πέτρου, cioè appunto ai ricordi che Marco prese dai racconti di Pietro, noti a Papia (EUSEB., *Hist. Eccl.*, III, 39) e a Clemente Alessandrino (EUS., VI, 14, 5-7; II, 15), come una σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων. (MIGNE, *Patrolog. Græc.*, V, 1258), mentre nell'evangelio di Marco prevale la narrazione della vita e dei miracoli di Cristo, e vi è quell'ordine che mancava nello scritto di Marco, come sappiamo da Papia. Ora se Giustino, che viveva in Roma, non conosce l'evangelio di Marco, scritto secondo tutti gli indizi o in Roma e certo in Italia, vuol dire che al suo tempo questo non aveva per lo meno acquistata grande autorità. Il fatto poi che sia sconosciuto alla διδαχή, conferma, poichè questa non è scritta

il frammento viennese ha in comune col testo parallelo di Marco la forma vibrata, rapida, intuitiva. Ma si discosta così da questo come da Matteo per la brevità della narrazione, per l'efficace evidenza di alcune espressioni (per esempio il verbo κοκκύζειν è per efficacia onomatopeica superiore al φωνῆσαι dei due sinottici, ed è intraducibile in italiano) (1). Il Bickell poi nota l'assenza assoluta dell'impronta ieratica che negli evangeli canonici si manifesta, per esempio, nella forma consueta « in verità io vi dico, » e nell'uso dei verbi finiti al principio del dialogo, in luogo dei quali il papiro adopra il rapido genitivo assoluto, che manca interamente nei quattro evangeli.

Da tutti questi segni si può argomentare la più alta antichità del testo ora scoperto. Non vi è ancora quel tono solenne nella narrazione che rivela nello scrittore il desiderio di porre in rilievo la divina maestà del Signore. Se è lecito dal breve frammento pervenutoci argomentare il carattere generale della scrittura a cui apparteneva, dovremmo credere che la narrazione dei fatti vi avesse ben piccola parte

---

certo nè in Roma nè in Italia, l'origine latina di esso e rende probabile la sua più tarda composizione. Tutto questo però non esclude che nel secondo evangelio non si possano trovare anche parti più antiche, come sostiene l'Jacobsen, Op. cit., e *Jahrbücher f. prot. Theol.*, 1885, p. 122 ss. Il frammento viennese potrebbe anzi esserne una conferma.

(1) L'Harnack aggiunge che tutti i manoscritti dei nostri evangeli offrono il poetico ἀλέκτωρ, mentre il papiro ci dà il prosaico e popolare ἀλεκτρύων.

e in quanto potesse servire a ricollegare in unità i precetti e gl'insegnamenti di Cristo. Poichè anche in questo piccolo frammento vediamo tralasciata la promessa della riapparizione di Cristo; il che fa pensare che almeno questa parte della vita del Signore che segue alla sua risurrezione non vi si dovesse trovare. Gli evangeli sinottici invece, specialmente quello di Marco, si compiacciono assai di dipingere le situazioni, e la narrazione delle opere e dei miracoli della vita di Gesù vi ha la più gran parte, mentre Giustino stesso, la διδαχή e tutti i documenti della più antica letteratura cristiana solo di rado toccano dei prodigi e della vita, e invece ad ogni momento riferiscono detti e precetti del Signore. Ora questo ci conduce a supporre di aver qui l'avanzo d'un documento d'una alta antichità, dal quale può venire un raggio di luce sulla storia della più antica letteratura degli evangeli pre-sinottici, le cui origini si perdono nell'oscurità dell'epoca apostolica. Che infatti non solo nelle scuole gnostiche del secondo secolo circolassero molte scritture apostoliche ed evangeliche sulla vita e i detti di Cristo (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, εὐαγγέλια), ma anche già nel primo secolo vi fosse una copiosa letteratura evangelica, lo rileviamo già dalle prime parole del terzo evangelio (Luc., 1, 1), il quale accenna ad una quantità di scritture delle quali o si perdè poi ogni traccia, o più tardi, dichiarate apocrife, furono escluse dal Canone. Questi evangeli che, anche formato il Canone, si mantennero accanto agli evangeli cano-

nici, e goderono talvolta di grande autorità, stanno, si può dire, fra la forma originaria della tradizione orale che vive durante l'età apostolica, e la perfetta e definitiva costituzione del Canone; fatto che s'accompagna collo svolgimento indipendente delle singole chiese, ma che non avvenne prima della metà del secondo secolo (1). Prima della distruzione di Gerusalemme è difficile credere si fosse cominciato a consegnare in iscritto fatti e narrazioni evangeliche. Oltrechè fra i primi seguaci di Gesù non si trovavano scrittori, una comunità sorta da poco in mezzo alle più dure lotte e nel moto più violento della coscienza religiosa non offriva le più opportune condizioni per scrivere storie. Nè ve n'era del resto ragione alcuna. I fedeli che ogni giorno si vedevano dinanzi l'imminente fine dei tempi ed aspettavano con ansiosa sollecitudine la nuova apparizione (παρουσία) di Cristo sulle nubi, fra queste espettazioni apocalittiche naturalmente non pensarono a fissare in forma scritta avvenimenti che d'altronde erano vivi nella memoria e nell'animo di tutti. Al desiderio di conoscere le opere, la vita, i precetti di Gesù bastava la tradizione orale, il mezzo più proprio a comunicare la buona novella. E anche nel secondo

(1) Per le più recenti ricerche sulla formazione storica del canone del N. Testamento rimandiamo a Zahn, *Forschungen zur Gesch. d. neutestamentl. Kanons*, 1881. I Th., *Tatian's Diatessaron*. 3 Th., *Supplementum Clementinum*, 1884. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I Bd., 1886, p. 272 ss.

secolo Papia (presso Euseb., III, 39) dà molto più valore alla viva parola che alla tradizione scritta, come quella che attinge il suo pregio dall'autorità della persona che la proferisce. Ma quando la generazione apostolica a poco a poco si spense, dopo i fatti che si collegarono alla distruzione di Gerusalemme, si cominciò a sentire il bisogno di raccogliere in forma stabile le narrazioni diverse che circolavano fra i cristiani, e di sostituire la tradizione delle scritture alla tradizione orale.

In questo primo lavoro di compilazione scritta, da un lato è naturale che s'insinuassero narrazioni leggendarie, le quali non poterono prendere subito forma organica di storia sistematicamente condotta, dall'altro che si svolgesse una numerosa letteratura di questi primi evangeli (1). Che difatti la nostra letteratura canonica degli evangeli sia l'ultima forma d'una più antica, esclusa più tardi dall'uso ecclesiastico, ma più vicina al carattere giudaico del Cristianesimo primitivo, lo raccogliamo non solo dalle testimonianze dei Padri della Chiesa, dall'uso che fecero di questi evangeli gli Ebioniti, gli Gnostici, e molti scrittori della Chiesa (2), ma ancora da altri dati storici. Già Celso

---

(1) Cfr. Schwegler, *Nachapostolische Zeitalter*, I, 283 ss. Zeller, *Vortr. u. Abh.*, 2 Aufl., p. 345, 493 ss. Sulla forma e il carattere del Protoevangelio, cfr. Holsten, *Die drei ürsprunglichen, noch ungeschrieben Evangelien*, 1883, spec. p. 34 ss.

(2) Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra Canonem receptum*, IV, ed. altera, 1884.

ci parla di molte trasformazioni degli evangeli fra i Cristiani. Orig. *Contra Cels.*, II, 27, [τινὰς τῶν πιστευόντων φησίν] μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ καὶ μεταπλάττειν. E sebbene egli conosca forse un evangelio col nome di Matteo (1), sembra aver notizia d'un testo più antico degli altri, d'una redazione primitiva (πρώτη γραφή) sulla quale molti poi avrebbero liberamente lavorato; e ad ogni modo non distingue gli evangeli canonici dagli apocrifi. Anche dopo la metà del secondo secolo correva sotto il nome degli apostoli una quantità di scritture, ed anzi d'una stessa scrittura si avevano molte diverse recensioni: onde Dionisio di Corinto (presso Euseb., IV, 23, 12) (2), muove lamento per questa molteplicità di scritture evangeliche; il che resulta evidente dal paragone dei testi canonici

---

(1) KEIM, *Celsus Wahres Wort*, p. 219 ss., 1878. AUBÉ, *La polem. païenne au IIe siècle*, 1878, p. 220 ss. RENAN, *Marc Aurèle*, 1882, p. 358. È strano vedere come il PAWLICKI, *Ursprung des Christenthums*, 1885, p. 97 ss., voglia ritrovare in Celso la conoscenza esclusiva dei quattro evangeli canonici. Anche ammesso che alcune sue citazioni concordino col testo di Matteo, non possiamo concludere ch'egli conoscesse il Matteo che noi possediamo come canonico, mentre è noto per la testimonianza di Papia, di Girolamo (*Adv. Pelag.*, III, 2), di Epifanio (29, 9; 28, 5; 30, 3), che diverse redazioni ebraiche e greche correvano sotto il nome di Matteo, le quali tutte forse avevano il loro fondamento nell'antichissimo evangelio Καθ' Ἑβραίους. Cfr. HILGENFELD, *Novum Test.*, 1884, p. 6 ss.

(2) οὐ θαυμαστὸν ἄρα εἰ καὶ τῶν Κυριακῶν ῥᾳδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν. ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβλήκασι.

coi citati degli scrittori d'un'epoca nella quale non vi era ancora un canone definito. La definitiva formazione di questo richiedeva quindi due condizioni; determinare quali sono gli scritti autentici, cioè apostolici; e in quale forma o recensione debbon valer come tali (1). Questo metodo di elaborazione e di rifacimento era non solo applicato alle varie produzioni evangeliche, ma si poteva dire generale. Come l'evangelio di Marco si riferisce a Matteo, come quello di Luca a Marcione e come quello degli Egiziani all'altro secondo gli Ebioniti, così la lettera agli Efesini sta a quella dei Colossesi, la seconda lettera di Pietro alla lettera di Giuda, le Costituzioni apostoliche alla διδαχή o ai Κανόνες ἐκκλησιαστικοί, le Recognizioni alle Omilie pseudoclementine.

Ora se ci chiediamo qual'era la forma primitiva di questi evangeli, ci sarà facile pensare che fosse molto vicina alla tradizione orale da cui si svolgeva, cioè non una narrazione ordinata della storia di Gesù ma una serie di piccole narrazioni e sentenze, e di parabole quali potevano facilmente tramandarsi di bocca in bocca. Il che si conformava al carattere di istituzione religiosa di codesta primitiva letteratura evangelica. Raccolte di detti e di parabole del Signore, furono dunque i primi embrioni da cui si svolsero più tardi i veri evangeli, in una forma analoga, sebbene più semplice, alle memorie senofontee di Socrate.

---

(1) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* I, 1886, p. 278.

Questo è confermato dalla più antica testimonianza che noi abbiamo sopra gli evangeli scritti, il celebre frammento di Papia, così variamente commentato dai critici. Poichè, comunque s'interpetri, l'antico vescovo conosce invece dei nostri quattro evangeli solo due scritti, il primo dei quali in ebraico era una raccolta dei discorsi del Signore (λόγια τοῦ κυρίου) e viene attribuito a Matteo; l'altro attribuito a Marco, compagno di Pietro, e raccolto senz'ordine fisso dalla bocca di lui, che narrava τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου λεχθέντα ἢ πραχθέντα (Euseb., III, 39). Dalla prima notizia noi raccogliamo con certezza che il nostro Matteo non è la primitiva scrittura, che piuttosto era identica all'evangelio καθ' Ἑβραίους, e che non dovè forse essere una narrazione completa, e ad ogni modo fu soggetto a molte variazioni (1). Dalla seconda invece siamo informati che la prima scrittura di Marco, mancava di un ordine sistematico (οὐ τάξει), quale pur trovasi nel nostro Marco, e che sebbene vi si parlasse delle opere, pure la parte prevalente erano i detti del Signore (σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων), mentre nel nostro secondo evangelio la parte narrativa dei prodigi ha la prevalenza sulla parte espositiva della dottrina di Cristo (2). E come Papia, anche Egesippo (Euseb., IV, 22, 3) parla dell'autorità dei λόγοι del Signore.

Nè si può negare intera fede alla preziosa notizia

---

(1) Ib. ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ[λόγια]ὡς ἠδύνατο ἕκαστος.

(2) Cfr. Zeller, *Vortr. u. Abh.*. 2. Samml., p. 500.

di Papia (1), perchè confermata dall' autorità di Clemente Alessandrino (Euseb., II, 15; cfr. VI, 14, 5-7) (2), e dal modo con cui cita gli evangeli Giustino il Martire, il quale continuamente si riferisce alli ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (3).

Ora è lecito supporre che il frammento papiraceo recentemente scoperto appartenga a qualcuno di questi antichissimi evangeli o λόγια del Signore. La sorprendente brevità del testo e soprattutto l' esservi taciuta la particolarità che trovasi nei sinottici, dell' accenno al fatto della riapparizione nella Galilea, come la mancanza, rilevata dal Bickell, dell' impronta ieratica dei sinottici, ci fanno pensare che questo testo sia assai più antico dei testi paralleli di Marco e di Matteo. Il fatto poi della maggiore somiglianza coll' evangelio di Marco, possiamo intenderlo ravvicinandolo ad una notizia d' Eusebio, ricavata forse dalle Ipotiposi di Clemente Alessandrino, secondo la quale Marco sarebbe andato in Egitto a predicare l' evangelio H. E. II, 16. Τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτόν φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον, τὸ εὐαγγέλιον ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο κηρύξαι κτλ.; poichè, qualunque valore possa attribuirsi a questa notizia nella forma in cui ci è data, può avere un fondamento nell' affinità del-

(1) Come fa il Lipsius, *Zu den Papias-Fragmenten über Matthäus u. Markus*. (*Jahrb. f. prot. Theol.*, 1885, p. 174 ss.).

(2) Zahn, *Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kan.*, 3 Th., 1884, p. 72 s.

(3) V. i luoghi raccolti in Semisch, *Denkwürdig. d. Märt. Justinus*, 1848, p. 90.

l'evangelio di Marco con questo evangelio antichissimo che, come pare, doveva esser diffuso in Egitto.

Tutto questo, ad ogni modo, ci mostra la straordinaria importanza del frammento viennese per la critica storica degli evangeli, poichè noi abbiamo in esso la prima traccia manoscritta d'uno di quei numerosi tentativi del primo secolo, nominati da Luca, di esporre i detti e l'opere del Signore (*λόγια*), e insieme abbiamo una conferma che i nostri Matteo e Marco non sono opere originali. Nè è facile credere che questo non sia un frammento d'un evangelio, e che piuttosto debba considerarsi come una citazione fatta a memoria dal Nuovo Testamento e contenuta in una Omilia, o in qualche scrittura patristica. Poichè se questa ipotesi non si può interamente escludere, è resa sommamente inverosimile dal paragone del testo del papiro con quello dei due sinottici. Sarebbe difatti strana cosa che una citazione fatta a memoria ci dia il passo in una forma che secondo tutti gl'indizi è più antica (1) e presenti tali caratteri che concordino coi più consentiti resultati della critica storica. Al che si debbono aggiungere altre due con-

---

(1) La trasformazione del testo evangelico resulta chiara da questo paragone (cfr. Harnack, *Th. Literaturz.*, 1885, n. 12, p. 280.

Papiro: εἰπόντος τοῦ Πέτρου. καὶ εἰ πάντες οὐκ ἐγώ.

Marco: ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ. εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ'οὐκ ἐγώ.

Matteo: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ. εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήνομαι.

siderazioni. Nel testo, come resulta dalla trascrizione del Bickell, il nome di Pietro è abbreviato; una particolarità che si incontra specialmente negli evangeliarii. E inoltre la stessa antichità del papiro (3° secolo) rende inverosimile la sua appartenenza ad una scrittura patristica.

Se ora ci si chiedesse a quale gruppo degli evangeli extra-canonici si potrebbe ricollegarlo, tenendo conto della provenienza del papiro, saremmo naturalmente condotti a pensare al così detto εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους, di cui parlano Origene, Clemente Alessandrino, Girolamo, Epifanio e di cui si giovò l'autore della seconda lettera di Clemente Romano ai Corinti. Ma chi paragoni i frammenti che ce ne sono rimasti, nella raccolta recente dell'Hilgenfeld (1) non tarda ad avvedersi come in essi nulla ricorda la vigorosa ed arcaica brevità del nostro testo, e vi è anzi quella ampiezza di stile che tradisce l'età più recente della scrittura, alla quale il Volkmar assegna la data circa l'a. 170-80. Nè senza ragione, poichè oltre quei segni esterni possiamo trovarvi i vestigi del panteismo gnostico (Hilgenfeld, p. 44, v. 21-25) e del Montanismo (Ib., v. 4, ss.). Non poche affinità invece possiamo ravvisare tra il frammento viennese e i frammenti di quel gruppo che ebbe per sua forma più antica il così detto *Evangelio secondo gli Ebrei o i Nazarei*, e più tardi fu anche identico sostanzial-

(1) Hilgenfeld, *Nov. Testam. extra Canon.*, ed. altera, 1884, p. 42 ss.

mente all'*evangelio secondo gli Ebioniti.* Anche in questo troviamo difatti adoprato il genitivo assoluto (v. 23, ed. Hilgenfeld, 1884, p. 33, τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς κτλ.); la stessa breviloquenza troviamo al v. 21, p. 34, se paragoniamo il luogo ai testi paralleli di Matteo (26, 42), e di Luca (22, 42). Così pure nei frammenti dell' εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους (Hilgenfeld, p. 15), si scorge chiara la prevalenza dei λόγοι sulla narrazione della vita di Cristo; poichè questo evangelio, di cui come ha mostrato il Lipsius (1), si ebbero differenti recensioni, era molto vicino ai λόγια τοῦ Κυρίου di Matteo, o ad una redazione posteriore di questi λόγια di cui fece uso Luca, e gli Ebioniti di Palestina. A questa tradizione d' evangeli giudeo-cristiani sembra dunque possa riconnettersi il frammento viennese; il quale è quindi una piccola ma preziosa perla, con acuto discernimento scoperta dal dotto teologo d' Innsbruck. E come noi plaudiamo all' opera di lui, così ci auguriamo che l' Oriente ci dia ancora e in gran copia così splendidi doni. *Ex Oriente lux.*

---

(1) Lipsius, *Apocryphal Gospels* in *Smith's Dictionary of Christ. Biography*, II (1880), p. 709 ss.

NB. — Erano già stampate le precedenti pagine, quando per gentilezza del prof. Bickell ci giunse il secondo articolo di lui pubblicato nella *Zeitschr. für kath. Theologie*, da cui apprendiamo la notizia d'altri lavori sullo stesso argomento. Ne tratteremo nell' Appendice I.

LA DOTTRINA
DEI DODICI APOSTOLI

LA DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI

INTRODUZIONE

§ 1

Una delle più importanti scoperte fatte in questi ultimi tempi è, senza dubbio, quella della breve e preziosa scrittura recentemente trovata dal Metropolitano di Nicomedia Filoteo Bryennios in un codice proveniente da Gerusalemme, ora a Costantinopoli nella biblioteca del Phanar, e portante il titolo di *Dottrina dei dodici Apostoli.* Questa scrittura fino dalla sua pubblicazione è stata salutata dagli storici e dagli esegeti in Germania, in Inghilterra, in America, in Francia come uno dei più antichi documenti della primitiva letteratura cristiana; ed è un fatto notevole, sebbene non da maravigliarsene, che fino a qui assai tardi e da ben pochi in Italia ne sia stata tenuta parola (1). Le ragioni di questo fatto, che non

(1) Se se ne toglie la bibliografia che il sig. Pasanisi scrisse delle due opere dell'Harnack e del Sabatier su questo sog-

è qui il luogo di ricercare, sono molte e di diversa natura, ma sono quelle stesse per le quali la critica storica italiana rimane generalmete ancora estranea al largo movimento critico che si è svolto negli altri paesi, sopratutto in Germania, intorno alle origini del Cristianesimo, alla storia degli scritti evangelici e della primitiva letteratura Cristiana. Ora questo silenzio della critica nostra fra la concorde operosità della critica storica straniera, ci ha sollecitati a richiamare l'attenzione dei lettori italiani su questo argomento di così alta importanza, presentando l'antico testo per la prima volta in veste italiana, ed accennando le molte e varie questioni che si agitano intorno a questa scrittura, la quale, pur così com'è, riesce non poco attraente per ogni spirito colto e largamente educato alla critica storica.

Nel codice Gerosolimitano, in cui si contengono

---

getto, pubblicata nella *Cultura,* la prima notizia e traduzione di questo testo fu pubblicata da noi nella *N. Antologia,* Vol. LIII, Ser. 2, 16 settembre 1885. Dopo la nostra, apparvero altre due traduzioni e commenti; di E. Comba, nella *Rivista Cristiana,* anno XIII, nov.-dic. 1885 e del sacerdote G. Maiocchi, *La Dottrina dei dodici Apostoli* (antichissimo documento della Chiesa), Milano, 1885. Di questo argomento discorre anche il Labanca, *Cristianesimo primitivo,* 1886, p. 317 ss., al quale, come avviene a molti, rimasero ignoti i lavori italiani sullo stesso soggetto. Sappiamo poi che il comm. G. B. De Rossi ha letto nell'Accademia Romana un lavoro sopra la *Dottrina,* che per la grande autorità del nome che porta aspettiamo di veder presto pubblicato.

una *Synopsis* dell'Antico e Nuovo Testamento di Giovanni Crisostomo (soltanto in parte pubblicata), la Epistola del Pseudo-Barnaba, le due lettere Clementine ai Corinti, e lettere Ignaziane, il Bryennios, già noto ai dotti per la sua edizione delle lettere di Clemente Romano secondo questo codice, aveva fino dal 1875 rinvenuta l'antica scrittura di cui teniamo parola, ma che egli pubblicò solo sulla fine del 1883 a Costantinopoli (coi tipi del Boutura). Già fino dal 1875 quando egli dava la descrizione del prezioso codice (1) ed annunziava contenervisi anche questo breve scritto della *Didaché* già citato e conosciuto dai più antichi scrittori ecclesiastici, grande fu la curiosità del mondo dotto e l'espettazione fu dappertutto vivissima (2). Dopo sette anni di lavoro, il dotto prelato greco ha mandato fuori l'edizione, riccamente corredata di note illustrative e di copiosi citati paralleli dal Testamento e dalla più antica letteratura cristiana. L'edizione fu messa in commercio solo nei primi dell'anno successivo; ma in brevissimo giro di tempo si sono moltiplicate le traduzioni, le illustrazioni per opera dei dotti stranieri specialmente in Germania e in America (3), ed anche, sebbene spesso

(1) Ecco la descrizione che ne dà il B. « nr. 456 membr., fol. 120 in octavo minire, alt. 19 centim. lat. 15 centim., anno p. Chr. 1056 a Leontio quodam scriptus. »

(2) V. Renan, *Marc-Aurèle*, 1882, p. 95.

(3) Il Sabatier narra che il testo, trasmesso telegraficamente in America, fu subito riprodotto da molti fogli politici e religiosi. Il 20 marzo Hitchcock e Brown misero in

con intenti più apologetici e religiosi che scientifici, in Inghilterra e in Francia (1).

---

vendita la loro traduzione, ed in un sol giorno sembra ne sieno state vendute 5000 copie. Lo Schaff però nega il fatto della trasmissione telegrafica.

(1) Diamo l'elenco dei lavori di cui ci siamo giovati, che è quanto di meglio sia stato scritto sull'argomento. Oltre l'*editio princeps* del Bryennios, HARNACK, *Theologische Literaturzeitung*, 1884, n. 3. WÜNSCHE, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig, 1884. A. HILGENFELD, *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 27 Jahrg., 3. H., 1884. *Literarisches Centralblatt*, 15. März 1884. *Novum Testamentum extra Canonem receptum*, ed. 2ª, fasc. IV, 1884. BONET-MAURY, *La Doctrine des douze Apôtres*, 1884. MASSEBIEAU nella *Revue de l'histoire des religions*, fasc. IV, 1884. HARNACK, *Texte und Untersuchungen z. Gesch. Altchristl. Literatur*, II. B., 1-2, 1884. (È forse ancora il più completo lavoro sull'argomento). TH. ZAHN, *Forschung. z. Gesch. der neutestamentlichen Kanons*, III. TH. BEILAG V., *Die Lehre der zw. Apostel*, 1884. FUNK, *Die Doctrina Apostolorum: Theologische Quartalschrift*, 3. H., 1884. KRAWUTZCKY, *Die Zwölfapostellehre: Theol. Quartals.*, IV. H., 1884. BICKELL, *Die neuentdeckte « Lehre der Apostel » und die Liturgie*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 8 Jahrg., 2. Hft., 1884. SABATIER, *La Didaché ou l'Enseignement des douze Apôtres*, 1885. HOLTZMANN, *Die Didaché und ihre Nebenformen* in *Jahrbücher f. protest. Theologie*, 1885, n. 1. LANGEN, *Das Aelteste Kirchenbuch, Historische Zeitschrift*, N. F., XVII, 2, 1885. HILGENFELD, *Die Lehre der zwölf Apostel* in *Zeitsch. für wiss. Theologie*, 28 Jahrg., I, 1885, p. 73-102. MASSABIEAU, *Une nouv. interpétration de la Didaché par Ménégoz*, in *Revue d'hist. d. Relig.*, Mai-Juin 1885. CANON SPENCE, *The Theaching of the twelve Apostles*.. London, 1885. Cf. DRUMMOND, *in Academy*, 1885, 31 Jan., p. 76. PH. SCHAFF, *The Oldest Church Manual called the Theaching of the twelve Apostles*, Edinburgh, 1885, lavoro copiosissimo di notizie, e dove si dà un ampio ragguaglio di tutta

Questo vivo moto di critica destato dalla recente scoperta fra gli storici e i teologi è pienamente giustificato dal contenuto e dall'antichità della scrittura, come anche dall'affinità ch'essa presenta coi più antichi scritti apostolici del primo e del secondo secolo. Poichè tutti i suoi caratteri ci assicurano che qui abbiamo dinanzi uno dei più antichi documenti della letteratura cristiana, da porsi insieme colle lettere di Clemente Romano, di Barnaba e d'Ignazio; un documento da cui spira un soffio spirituale che ci riconduce ai primi giorni della nuova fede, e getta per ogni rispetto una luce inaspettata sulla costituzione e sullo spirito delle prime comunità cristiane dell'oriente. In queste brevi pagine sentiamo un alito di fede viva, una semplicità e purezza apostolica tutta propria di chi, con carità e benevolenza paterna, rivela un tesoro spirituale all'anime dei convertiti alla fede nuova, e addita loro la via della verità e della vita. Lo spirito del Signore aleggia in queste pagine, perchè il centro della vita religiosa è la speranza, la fede viva nella imminente venuta del Signore, di cui non la vita ma le dottrine sono vive nel cuore di tutti i credenti. Nessuna ombra di quella rigida

---

la letteratura sulla *Didaché,* cioè di tutte le traduzioni, illustrazioni uscite in Grecia, in Germania, in Inghilterra, in America e in Francia. Di due scritti, probabilmente importanti, ci è mancato il modo di aver conoscenza diretta, Friedberg in *Zeitsch. für Kirchenrecht*, XIX, 4, 1884, e Taylor, *The Theach. of tw. Ap. and Talmud,* London, 1886.

intolleranza che incontriamo nelle scritture posteriori, o di quella impetuosa e quasi trionfale virulenza apologetica che è già negli scrittori del terzo secolo. La Chiesa, ancora piccola e nascente in quelle ristrette comunità, non sospetta quasi la doppia e dura lotta che dovrà più tardi sostenere contro le sètte eretiche e contro l'Impero Romano; ma vi è già nella Chiesa quella unità spirituale che prelude alla forma di organismo politico non ancora costituita, e che raccomanda con sì calde parole S. Paolo (*Eph.*, IV, 3). Tutti i Cristiani sono fratelli nel Signore, sebbene dispersi per la terra; tutti credono in un solo Dio e in Gesù signore e salvatore; nel suo nome sono battezzati, partecipano alla stessa eucaristia, pronunziano la preghiera del Signore, vigilano e sperano nel vicino ritorno di lui, nella venuta del regno di Dio, in cui la Chiesa sarà santificata. Questo sentimento vivo di fratellanza e questo concetto nascente della universalità o cattolicità della Chiesa, è inconciliabile col particolarismo esclusivo delle sètte ebionitiche, del quale il Krawutzcky ha voluto trovare i segni in questo documento. La comunità dei fedeli che qui si catechizzano si presenta in tutta la semplicità della costituzione primitiva, poichè vi è appena abbozzato un organismo gerarchico. La Chiesa è costituita, si può dire, di due parti: l'una ancora libera, direi quasi, avventizia, cioè gli apostoli, profeti e dottori, l'altra che invece è stabile ed elettiva, i vescovi e i diaconi. Gli apostoli e profeti portano ancora di città in città la buona

novella. Sono evangelisti nel senso più antico, dotati del *charisma* divino e animati dallo spirito del Signore. Ai fedeli è affidata l'elezione dei vescovi e diaconi, i soli e modesti ministri del culto. La dottrina dell'evangelio è comunicata ai catecumeni nelle più semplici forme, non come un sistema ma come una serie di consigli salutari e di precetti morali, la cui osservanza è la sola condizione per essere iniziati nella nuova fede, ed essere ammessi al battesimo ed alla eucaristia, che soli costituiscono il sistema attuale cristiano. Dopo la lettera ai Galati la *Didaché* è, in una parola, il più autentico esemplare del catechismo, della liturgia e della disciplina religiosa dell'età dei Padri apostolici; ed è la più esatta e più diretta rappresentazione della vita, delle tendenze che si svolgevano nelle comunità giudeo-cristiane dell' età pre-cattolica. Poichè questo periodo che corre fra l'età apostolica e la definitiva costituzione della Chiesa cattolica dalla distruzione di Gerusalemme (a. 70) alla metà del secondo secolo, è uno dei più oscuri della storia della Chiesa. Le condizioni in cui si trovavano quelle piccole comunità cristiane ci erano note solo in un modo indiretto, per le testimonianze degli scrittori pagani. Nella lettera di Plinio a Traiano (ep. 96, lib. X) egli narra: *Hanc fuisse summam erroris Christianorum, quod essent soliti stato die.... convenire, carmenque Christo quasi deo dicere.... seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnega-*

rent. (1) Nè diversamente ci descrive lo spirito che animava quelle piccole e spregiate società, Luciano, *De Morte Peregr.*, 13. πεπείκασι γὰρ αὑτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσι τοῦ θανάτου καὶ ἑκόντες ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί. ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὰν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσωνται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσι καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιῶσι. Καταφρονοῦσιν οὖν ἁπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. Ora, quello di cui avevamo imperfetta notizia da queste scarse testimonianze e dalle rare informazioni dalle più antiche scritture della primitiva letteratura Cristiana, le lettere apostoliche, le epistole pastorali, e gli atti dei martiri, ci viene rappresentato direttamente dal documento ora scoperto, il quale è insieme la più aperta conferma dei giudizi riferiti sul Cristianesimo primitivo dei due grandi scrittori pagani. La società cristiana che qui viene rappresentata è in un periodo di formazione, e di passaggio dalla libertà charismatica e creatrice dell' epoca apostolica alla centralità gerarchica e dog-

(1) Il valore storico di questa testimonianza, rimane anche se coll'Havet ed ora coll'Hochart, *Études sur la Persécution des Chrétiens sous Néron*, Paris, 1885, p. 79-125, si nega l'autenticità della lettera pliniana; perchè le stesse notizie ci sono date dal passo di Tertulliano, *Apolog.*, 2, sul quale, secondo l'Hochart, sarebbe stata modellata la pretesa corrispondenza di Traiano col procuratore di Bitinia.

matica della Chiesa cattolica; si trova fra il profetismo apostolico del primo e la costituzione episcopale del secondo secolo.

§ 2

La scoperta della *Didaché,* come tutte le grandi scoperte, ha risolute molte questioni, e ne ha fatte nascere mille altre. Degli argomenti interni che provano l'alta antichità di questa scrittura, dell'epoca a cui si può riferire e delle opinioni emesse dai critici intorno a questa, ci occuperemo più sotto; del suo titolo, del luogo ove probabilmente fu composta, della sua importanza per la storia della liturgia, della gerarchia della Chiesa primitiva e della dogmatica religiosa; dei suoi rapporti col canone, colla letteratura Clementina ed Ignaziana e colle altre scritture, e di molte altre questioni non possiamo tener lungo discorso e ne accenneremo solo via via che ci si porgerà occasione, perchè ciò richiederebbe una completa illustrazione storica del documento, quale abbiamo in animo di fare altrove, e perchè ora ci tarda di offrire ai lettori italiani il preziosissimo testo.

Se nonchè convien prima assicurarli dell'autenticità di esso, accennando gli argomenti estrinseci ricavati dalla tradizione degli antichi scrittori ecclesiastici, che, a larghi intervalli, citano la *Didaché,* o si riferiscono indirettamenta ad essa, come ad un testo di somma autorità, del quale si trasse partito nelle posteriori compilazioni delle così dette Costi-

tuzioni Apostoliche (διαταγαί, διατάξεις, διδασκαλίαι τῶν ἀποστόλων). Il primo che certamente ha conosciuto il nostro testo (1) è Clemente Alessandrino (circa 190), il quale, in un luogo (*Strom.*, I, 30, 100) che fino a qui si riferiva ad un'altra scrittura pubblicata dal Bickell, dal Lagarde e dal Pitra, *Canoni Ecclesiastici* o *Epitome delle sentenze dei dodici Apostoli,* e dall'Hilgenfeld (2) identificata collo scritto citato da Girolamo e Rufino, *Duae viae vel Judicium Petri,* nomina la *Didaché* come una « Scrittura » collo stesso rispetto col quale cita i « Proverbi » dell'antico Testamento (3). Più apertamente si riferisce ad essa Eusebio

(1) Nel lavoro che pubblichiamo come terzo in questo volume, speriamo di poter dimostrare che anche l'autore della Epistola di Barnaba e del Pastore di Erma hanno attinto al nostro testo.

(2) Hilgenfeld, *Nov. Textam. extra Can.*, 2ª ediz., 1884, p. 89 e ss. Questa scrittura che nella prima parte (p. 111-116, Hilg.) non è che un rifacimento della prima parte della *Didaché* (I-VI) e della lettera di Barnaba 18-21, non è dunque la scrittura citata da Clemente, ed appartiene, come provò già il Krawutzcky (*Theol. Quartalsch.*, 1882, p. 218. 5), al terzo o al principio del quarto secolo, ma è anteriore al VII libro delle « Costituzioni Apostoliche. » Sui rapporti dell'*Epitome* colla *Didaché,* oltre il Bryennios, l'Harnack e gli altri, sono importanti gli scritti del Krawutzcky stesso. *Theol. Quartalschr.*, 1884, 44, p. 550 e ss. Holtzmann, *Jahrbücher f. Protest. Theologie*, I, 4, 1885, p. 154 e ss. Sulle fonti di questa scrittura è da consultarsi il lavoro recentissimo dell'Harnack, *Die Quellen d. sogen. Apostolischen Kirchenordung* in *Texte u Unters.*, II, B. 5, 1886.

(3) Altri luoghi in cui si può trovare un'allusione alla nostra scrittura sono: Clem. Alex., *De div. serv.*, c. 29. *Paedag.*,

(*Hist. Eccl.*, III, 25), che nel suo celebre capitolo sopra i libri canonici del Nuovo Testamento annovera il nostro trattato fra i libri controversi o dubbi insieme col Pastore d'Erma, l'Apocalissi di Pietro e la lettera di Barnaba. Circa quarant' anni dopo il gran dottore d'Alessandria, Atanasio (circa 367), ci attesta (*Ep. festalis,* 39) che la *Didaché,* sebbene non accolta fra le scritture canoniche, era fra quelle prescritte dai Padri per l'istruzione dei catecumeni, insieme col libro della Sapienza, al Pastore d'Erma, ad Esther, ecc. Intorno a quest'epoca l'autore ignoto (probabilmente egiziano) della *Epitome delle definizioni degli Apostoli,* di cui abbiamo versioni etiopiche e copte, fece largo uso del nostro testo in quella sua strana compilazione; e forse nello stesso torno di tempo a cui appartiene la compilazione egiziana, anche nella Siria, come pensa l'Harnack (1), il compilatore delle « Costituzioni Apostoliche » si giovò della nostra scrittura, e nel VII libro non fece che riprodurla, togliendone solo gli arcaismi e modificandone le forme della costituzione gerarchica.

Queste elaborazioni più recenti fecero cadere in dimenticanza l'antica scrittura, e dopo la fine di questo secolo non se ne trova più traccia nella Chiesa greca, fino al secolo IX, quando Niceforo, patriarca

I, 5 (cfr. *Doctr.*, IX, 2). *Strom.*, V, 5, 31. L'allusione che si vuol trovare in Ireneo è per lo meno molto dubbia. Cfr. HARNACK, *Texte u. Unters.*, II, 14 ss.

(1) HARNACK, *Texte u. Untersuchungen,* 2 B., I, 1884, p. 18.

di Costantinopoli, enumerando le scritture sacre in uso della Chiesa, fra le apocrife del Nuovo Testamento cita la « Dottrina degli Apostoli, » come composta di 200 versi; la quale indicazione ha una evidente corrispondenza col nostro testo, che consta precisamente di 203 versi. Più tardi si perde affatto di vista. Zonara, scrittore bizantino del secolo XII, afferma che la « Dottrina degli Apostoli » si identifica colle Costituzioni del Pseudo-Clemente, che furono interdette nel Concilio Trullano (a. 692), perchè interpolate dagli eretici (1). Ed è proprio gran ventura che in un codice del secolo XI si sia conservato, quasi integro, il nostro testo.

Molto meno diffuso e conosciuto pare fosse in occidente. In un frammento del Pseudo-Cipriano (*De Aleator.*, c. IV), scrittura del terzo secolo, si cita la « Doctrina Apostolorum, » e se ne riferiscono alcune proposizioni che assai bene rispondono allo scritto ora trovato; non in modo però da escludere che di questo testo non si avesse varie traduzioni o reduzioni latine. Più tardi Rufino d'Aquilea (secolo V), riproducendo quasi le parole di Atanasio (*Exp. Symb. Apost.*, 36-38), cita una scrittura col titolo di « Duae Viae vel Judicium secundum Petrum, » che, a quanto pare, è identica a quella conosciuta di Girolamo (*De vir. ill.*, 1). Questo scritto corrispondente per il suo

---

(1) Vedasi questo e gli altri luoghi raccolti in MIGNE, *Patrologia Graeca*. t. I, p. 543-54.

titolo al contenuto della prima parte della *Didaché*, doveva essere affine ad essa, sebbene non si possa dire in qual misura; e ad ogni modo ci attesta che o la nostra scrittura, od una molto vicina ad essa portante un altro titolo, fu nota anche alla Chiesa d'occidente. E noi ne abbiamo ora una riprova diretta in quel frammento di una antica traduzione o parafrasi latina della *Didaché*, che il Gebhardt ha recentemente scoperto e pubblicato (1).

§ 3

La scrittura antichissima che presentiamo ai lettori italiani si distingue facilmente in due parti, il cui carattere assai diverso fa pensare che originariamente fossero due scritture distinte, congiunte poi. in qualunque modo, insieme. Nella prima parte, che va fino al cap. VII (2), si raccoglie la somma dei precetti morali dell 'evangelio, di consigli, di insegnamenti essenziali alla vita cristiana, e ad essa più propriamente si adatta l'antico titolo di « Dottrina del Signore per i dodici Apostoli. » La dottrina morale è esposta nella forma allegorica delle due vie, della vita e della morte: i precetti che insegnano la via della vita sono raccolti

(1) Harnack u. Gebhardt, *Texte u. Unters.*, II, 2, 1884, p. 277 ss.

(2) L'Harnack dà una divisione un po' diversa da quella del Bryennios, che però ci pare la più esatta.

nei due fondamentali, amare Dio creatore, e il prossimo come sè stesso, e i modi di quest'ultimo vengono determinati secondo il Decalogo e secondo il discorso di Cristo sul monte. La seconda parte (capitolo VII-XVI) è propriamente liturgica e disciplinare. Contiene, cioè, le prescrizioni concernenti il culto, le preghiere, i digiuni, la missione e l'autorità degli apostoli, profeti e dottori, e in ultimo sopra la venuta di Cristo sulle nubi, sui segni che la prenunziano, e sulla resurrezione dei morti. E poichè le parti essenziali della vita cristiana sono la dottrina, il culto colle sue forme, la costituzione gerarchica, quella costituisce il contenuto della prima parte che si dirige ai battezzandi. Questi debbono confessare e conoscere, in tutta la sua estensione, la dottrina (v. cap. VII, 1); ma è una istituzione schiettamente morale, senza alcun elemento dogmatico o simbolico. Dal che si raccoglie che la professione dogmatica in queste comunità primitive dev'esser stata ben piccola cosa, in confronto alla parte morale, nè doveva andare più oltre del monoteismo, della fede in Cristo come redentore, e della speranza in una prossima fine del mondo e nella resurrezione. Se qualche cosa di dogmatico vi è, trovasi solo nel culto, cioè nella parte della scrittura che si dirige ai battezzati, nelle prescrizioni liturgiche del battesimo e della cena eucaristica, nelle preghiere, nella esortazione finale. Il che non solo si accorda con quanto sappiamo dai più antichi documenti cristiani e dalla stessa testimonianza di Plinio, ma risponde alle con-

dizioni storiche che contribuirono alla formazione dei dogmi. Solo difatti nella lotta collo Gnosticismo le comunità cristiane si sentirono stimolate a fissare una dottrina dogmatica, e a disciplinarsi in scuole teologiche.

Le due parti che si presentano così diverse, quanto più ci si addentra nella struttura e nello spirito del testo, si ricompongono però in una profonda unità ideale. Nè con questo vogliamo affermare l'assoluta integrità del testo che abbiamo, nè l'unità primitiva di questa scrittura. Avremo anzi più tardi occasione di rilevare come il testo nostro risulti dalla unione di due scritture originariamente di tendenze assai diverse, nè difetti d'interpolazioni posteriori. Vogliamo solo rilevare come fatto l'unità e l'ordinata disposizione delle parti che seppe ottenere chi dette l'ultima forma alla materia diversa da cui risulta il testo presente; accorta disposizione per la quale lo scritto risponde assai bene al fine suo. Questo scritto vuol essere innanzi tutto un manuale evangelico e apostolico della vita cristiana, e in questo senso contiene in sè tutti gli elementi essenziali di essa, e costituisce una unità organica. Tutti i precetti che vi si danno si raccolgono in questo, che tutte le opere, tutta la vita sia informata dallo spirito evangelico del Signore (v. cap. XV, 4). Perocchè l'idea che domina in tutte le scritture apostoliche, ed anche in questa, è che la venuta (*parousia*) del Signore è prossima. Il « Signore viene » (*mara nathá*); ecco quasi la parola d'ordine che corre da una comunità all'al-

tra. Questo grido di speranza, come è la conclusione della bella preghiera eucaristica (c. X, 6), così determina l'annunzio e la descrizione delle cose finali nell'ultimo capitolo del nostro testo. Così l'ultimo capitolo ci mostra il punto dove conducono le due vie, che si distinguono e si descrivono nella prima parte; la via dei malvagi mena alla morte, cioè all'annullamento, poichè solo i buoni risorgeranno. La via seguita dai buoni mena alla vita, cioè all'immortalità nel regno di Dio, nel quale sarà santificata la Chiesa. Tutto l'interno ordinamento di questa, ancora semplicissimo, ha la sua ragione in ciò che l'*Ecclesia* terrena è una preparazione della *Ecclesia* celeste, e dev'essere santificata nel regno che Dio le ha preparato. Niuno deve porre l'animo suo nell'acquistarsi dei beni di quaggiù; debbono piuttosto anch'essi essere in comune come i beni immortali, poichè l'animo dei fedeli si raccoglie tutto in questa solenne invocazione: « Scenda la grazia, e passi questo mondo. » Ma collo svolgersi della coscienza cristiana, l'opposta tendenza antimillenaria che più tardi si allargò nella Chiesa e il potente impulso alla diffusione e alla predicazione religiosa indusse in seguito i fedeli a pregare per l'indugio della fine del mondo, e già un secolo dopo, Tertulliano, sebbene seguace del Chiliasmo, ci attesta che i Cristiani pregavano « *pro mora finis;* » (*Apolog.*, 39) invocazione nuova che col volger dei tempi a poco a poco fece cadere in dimenticanza l'antica.

DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI

(Dottrina del Signore per i dodici Apostoli ai Gentili) (1)

---

1. C. I. — Le vie sono due, una della vita e una della morte; ma la differenza fra le due vie è

---

(1) Il codice offre due titoli: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων e Διδ. Κυρίου διὰ τ. δώδ. ἀπ. τοῖς ἔθνεσιν. Il Bryennios, l'Harnack e lo Schaff tengono per più antico questo secondo; ma niuno dei due risponde esattamente ai dati della tradizione; poichè Atanasio, Niceforo, Eusebio e il Pseudo Cipriano citano questo scritto come διδαχὴ τῶν ἀποστόλων. Ora questo deve tenersi come il titolo più antico, come quello che risponde al luogo degli *Atti degli Apostoli*, II, 42 (προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀπ). L'altro invece risponde al sotto-titolo delle « Costituzioni Apostoliche » e pare quindi più recente. La parola δώδεκα è un'aggiunta posteriore perchè nel testo non si parla mai dei « dodici, » ed anzi la parola apostolo vi è adoperata in un senso ben più largo. E lo stesso crediamo quanto alle altre τοῖς ἔθνεσιν, alle quali sta contro l'allusione ostile ai Gentili, I, 5. Il Bryennios, e con lui lo Zahn (*Forsch.*, III, 286) e l'Hilgenfeld (*Zeits. f. wiss. Th.*, 1885, 78), interpetrano quella espressione nel senso di *Catecumeni*, ai quali si dirigono i primi sei capitoli, mentre al VII, 1, troviamo ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε: e tutto il rimanente riguarda i veri cristiani. Ora, anche non ammettendo coll'Harnack (op. cit., p. 28 ss.) che τὰ ἔθνη possa aver qui questo senso, la diversità dei primi

2. molta (1). Ora la via della vita è questa. Prima, amerai Dio che t'ha fatto; poi, il tuo prossimo

---

sei capitoli dagli altri, notata dal Bryennios, è innegabile. Egli già dovè riconoscere che il titolo più lungo (cioè per lui il più antico) non si può riferire che ai primi sei capitoli, dove solo si trova una « dottrina. » Ma se noi pensiamo che la διδαχή, come ci attesta Atanasio, serviva in Alessandria alla istruzione dei Catecumeni, in questa parte soltanto dobbiamo cercare l'antico scritto catechetico, il cui titolo primitivo doveva esser quello che ci vien riferito da RUFINO, *Duae viae* (δύο ὁδοί) oppure διδαχὴ τῶν δύο ὁδῶν: mentre l'altro δ. τ. δώδεκα ἀπ. nacque coi rifacimenti posteriori, come i così detti Canoni ecclesiastici, nei quali appunto noi troviamo in bocca di dodici apostoli la dottrina del Signore. Sull'importanza della distinzione di due parti nel testo nostro torneremo in seguito. Avvertiamo ora che nella numerazione dei capitoli è seguita l'*editio princeps* del Bryennios. A questo crediamo utile aggiungere in margine la numerazione in §§, data dall'HARNACK (*Texte und Untersuchungen* ecc., II, 1, 1884), e accolta anche dallo SCHAFF (*The Old. Church Manual,* 1885, p. 162 ss.), non quella dell'HILGENFELD (*Nov. Testam. extra Can.,* 2ª ed., 1884). Salvochè la riferiamo in margine per non interrompere la continuità del testo. Omettiamo poi per brevità molte citazioni dei luoghi paralleli dagli evangeli e dalle scritture canoniche del Nuovo Testamento, e ci limitiamo alle citazioni indispensabili e a quelle sfuggite agli altri editori, rimandando pel resto alle migliori edizioni.

(1) Quest'allegoria delle due vie è comune nella letteratura antica, anche profana. ESIOD., *Opp. et Dies,* v. 285 e il mito di PRODICO XENOPH., *Mem.,* II, 1. Ritorna spesso presso i Giudei. *Deuter.,* 30, 15 ss. JEREM., 21, 8. Nel Nuovo Testamento, MATTH., VII, 13-14. *Gal.,* V, 19 ss. *Ephes.,* V, 8 ss. 2 PETR., II, 2, 15. JOH., 7, 24. *Apoc.,* 9, 21. Nella letteratura post-apostolica, BARN., *Ep.,* 18. HERM., *Mand.,* VI, 1, 2. *Textam., duod. Patr.* (MIGNE, *Patrol. Graec.,* II, col. 1120). *Homil. Clem.,* VII. *Recogn.,* IV, 36. 2 CLEM., 5.

come te stesso (1). Tutto ciò che non vorrai ti av-
3. venga, anche tu non farlo ad altri (2). Ed ecco la dottrina di queste parole. Benedite coloro che vi maledicono, pregate pei nemici vostri, digiunate per coloro che vi perseguitano (3). Poichè qual grazia se amerete (solo) quelli che vi amano? O non fanno lo stesso anche i Gentili? Voi invece amate quelli che vi odiano, e non avrete nemico
4. alcuno. Astienti dai desideri carnali e corporali (4). Se alcuno ti dia una percossa sulla guancia destra, presentagli anche l'altra, e sarai perfetto. Se alcuno ti costringa a fare un miglio, fanne con lui due; se alcuno ti tolga il tuo man-

---

(1) MATTH., 22, 37 ss.

(2) MATTH., VII, 12. LUC., VI, 31.

(3) Di quest'espressione che non si trova negli evangeli nessun commentatore dà una spiegazione soddisfacente. Forse ha ragione il Sabatier nel vederci una reminiscenza giudaica. Nell'Antico Testamento il digiuno è inseparabile dalla preghiera. Del resto cfr. MATTH., V, 44, e quanto alle relazioni fra preghiera e digiuno, MARC., IX, 29.

(4) Il codice ha σωματικῶν, che il Bryennios muta in κοσμικῶν (mondani), secondo I, PETR., 2, 11; Tit., 2, 12; II. CLEM., 17, 3. *Const. Ap.*, VII, 2, ed è seguito in ciò dal FUNK (*Theol. Quartalschrift*, H., 1884, p. 383), dal SABATIER (*L'Enseignement* ecc., 1885, p. 15), dal WÜNSCHE (*Lehre d. zw. Ap.*, p. 24, 1884) e dal CANON SPENCE (*The Teaching* ecc., 1885, p. 173). Noi abbiamo voluto seguire la lezione del codice coll'Hilgenfeld, lo Schaff e l'Harnack. L'HILGENFELD e il BONET-MAURY (*La Doctrine d. douze Ap.*, 1884, p. 17) hanno supposto, con qualche verosimiglianza, che questa proposizione, la quale manifestamente interrompe qui la enumerazione dei doveri, sia una interpolazione montanista.

tello, dagli anche la tunica; se alcuno ti prenda il tuo, non lo richiedere, chè nemmeno puoi (1).

5\. A ciascuno che ti domanda dai e non richiedere, perchè il Padre vuole che a tutti si dia dei propri doni. Beato chi dà secondo il comandamento; poichè è irreprensibile. Guai a chi riceve; chè se prende avendo bisogno, sarà irreprensibile; ma chi non ha bisogno, darà ragione perchè ha ricevuto ed a qual fine; e, messo alle strette, gli si chiederà conto di ciò che ha fatto, e non ne uscirà finchè non abbia pagato fino

6\. all' ultimo picciolo. E per questo anche è detto: « la tua elemosina sudi nelle tue mani, finchè non abbia conosciuto a chi dai » (2).

---

(1) Forse nel senso che ad un cristiano non è lecito usar violenza nè accusare il debitore davanti ai tribunali. Cfr. I, *Cor.*, 6, 1.

(2) Il codice dà la lezione errata ἱδρωτάτω, che il Bryennios muta in ἱδρωσάτω, lezione seguita da noi. L'Hilgenfeld congetturò ἱδρυσάτω; più recentemente (*Zeit. f. wiss. Th.*, 1885, p. 81) ha proposto ἱερωσάτω. È notevole l'apparente contradizione fra questo passo e le parole precedenti (1-5), sulla quale ritorneremo più sotto. La citazione qui si riferisce a una tradizione orale, non già ad una scrittura (εἴρηται non γέγραπται), o forse anche ad un evangelio sconosciuto o a qualche detto d'un profeta vivente, o ad un proverbio popolare. Non osiamo affermare col Sabatier che questo passo si accorda col carattere d'un giudeo, prudente e utilitario. Ma certo risponde a quell'accorta temperanza colla quale l'autore di questo scritto, in più luoghi e concordemente all'evangelio di Matteo, distingue fra la perfezione morale, e la virtù ordinaria. Una sentenza simile a questa si ritrova nell'*Eccl.*, XII, 1, ἐὰν εὖ ποιῇς, γνῶθι τίνι ποιεῖς κτλ.

1. C. II. — Ecco il secondo comandamento della
2. dottrina. Non ucciderai, non ti darai all'adulterio, nè alla pederastìa, non fornicherai, non ruberai, non ti darai alla magìa nè a preparar farmachi, non provocherai l'aborto del fanciullo, nè, generato, l' ucciderai. Non desidererai quel
3. del tuo prossimo. Non spergiurerai, non farai falsa testimonianza, non sarai maldicente, non
4. serberai rancore. Non sarai doppio nell' animo e nella lingua; perchè la doppiezza è laccio di
5. morte. La tua parola non sarà falsa nè vana,
6. ma adempiuta dall' opera. Non sarai avido, nè rapace, nè ipocrita, nè maligno, nè superbo. Non accoglierai consigli cattivi contro il prossimo tuo.
7. Non odierai alcun uomo, ma gli uni riprenderai, per gli altri pregherai (1), altri poi amerai più dell' anima tua.

1. C. III. — Figlio mio (2), fuggi da ogni male e
2. da tutto ciò che gli è simile. Non cedere all' ira; chè l' ira conduce al sangue. Non essere fanatico, nè litigioso, nè passionato; chè tutte queste

---

(1) Hilgenfeld intercala qui le parole οὓς δὲ ἐλεήσεις, secondo la lezione della scrittura *Duae Viae sive Judic. Petri,* 1 (p. 112, ed. Hilgenfeld). Cfr. *Zeitschrift f. wiss. Theologie,* 27 Jahrg., 3, 1884, p. 371; 1885, p. 80. Il Krawutzcky (*Theol. Quartalschrift,* 1884, 4, p. 551) crede soltanto che la lezione di questo secondo testo sia migliore, ma non muta la lezione del codice. Questi tre gradi dell'amor del prossimo rispondono agli altri sopra descritti, I, 3. Cfr. *Jud.,* 22.

(2) Sembra che con queste parole si passi alla seconda parte dell' insegnamento, nella forma di un secondo decalogo. L'in-

3\. cose menano al sangue. Figlio mio, non esser concupiscente; chè la concupiscenza mena alla fornicazione. Non parlar turpe, nè levar lo sguardo (1); chè da tutto questo nascono gli adultèri.
4\. Figlio mio, non divenire augure, imperocchè questo mena all'idolatria; nè incantatore, nè astrologo, nè purificatore, nè compiacerti nel guardare di queste cose; imperocchè da tutto
5\. questo nasce l'idolatria. Figlio mio, non esser mendace; chè la menzogna mena al furto; nè avaro, nè vanaglorioso; chè da tutto questo ven-
6\. gono i furti. Figlio mio, non mormorare, perchè ne nasce la bestemmia; nè esser temerario nè ma-
7\. levolo, perchè di qui vengono le bestemmie. Ma sii mansueto, imperocchè i mansueti erodite-
8\. ranno la terra. Sii longanime, pietoso, innocente, quieto, buono e timoroso per tutte le parole che
9\. hai udite. Non ti leverai in superbia, nè diverrai nell'anima tua temerario. Nè si compiacerà l'anima tua coi grandi, ma frequenterai i giusti
10\. e gli umili. Accogli come buone tutte le cose che ti accadono, pensando che senza Dio nulla avviene.

---

vocazione affettuosa che ritorna cinque volte in questo capitolo, è molto comune nella letteratura agiografica dell'A. T. Nel N. Testamento si trova in Matth., 9, 2; 21, 28. *Gal.*, 4, 19; I, Joh., 2, 1, 12; III, 7 ecc. Cfr. la nota di Bryennios e dello Schaff.

(1) Il testo ha ὑψηλόφθαλμος; un apaxlegomenon che le *Cost. Ap.*, VII, 6, mutano in ῥιψόφθαλμος. Quanto al concetto cfr. 2 Petr., 2, 14.

1\. C. IV. — Figlio mio, di chi ti annunzia la parola di Dio ti ricorderai di notte e di giorno, e l'onorerai come il Signore. Imperocchè dove s'insegna lo spirito del Signore (1), ivi è il Signore.

2\. Ricercherai ogni giorno la faccia dei Santi, af-
3\. finchè tu possa confortarti delle loro parole. Non amerai la discordia (2), ma pacificherai i contendenti. Giudicherai secondo giustizia, nè guarderai
4\. alla persona nel riprendere i trascorsi. Non sta-
5\. rai dubitoso se sarà o no. Non stender la mano
6\. a prendere, ed esser restio a dare. Se hai, colle
7\. tue mani darai il riscatto delle tue colpe. Non esiterai nel dare, e dando non mormorerai; imperocchè conoscerai chi è il giusto retributore
8\. della mercede. Non rifuggirai dall'indigente, ma avrai tutto in comune col tuo fratello, e non dirai d' aver cosa alcuna di tuo; se difatto avete in comune le cose immortali, quanto più
9\. le mortali! Non ritrarrai la mano dal tuo figlio o dalla tua figlia, ma fino dalla giovinezza gli

---

(1) Così credo di dover tradurre, secondo la parafrasi che ne fanno le *Cost. Ap.*, VII, 9, l'astratto κυριότης, che i tedeschi rendono letteralmente con *Herrschaft*, ingl. *Lordship*. Non si potrebbe qui rendere con « divinità o potenza del Signore, » perchè si prova congiunto col verbo λαλεῖν. Cfr. 2, PETR., 2, 10; JUD., 8.

(2) Non credo necessaria la mutazione proposta dell'Hilgenfeld e dall'Harnack del ποθήσεις del cod. in ποιήσεις (*Texte und Unters.*, II, 1, 1884, p. 14), quantunque si trovi in BARNABA, *Ep.* 19, 12 (cfr. *Const. Ap.*, VII, 10).

10. ammaestrerai nel timor di Dio. Non comanderai al tuo schiavo o alla schiava, che sperano nello stesso Dio, con durezza, affinchè non temano più Dio, che è al disopra d'ambedue; imperocchè non viene per chiamare secondo le persone, ma a quelli
11. che lo spirito ha preparati. Voi poi, o schiavi, state soggetti ai vostri padroni, come all'imagine di
12. Dio, con rispetto e timore. Odierai ogni ipocrisia,
13. e tutto ciò che non piace al Signore. Non tralascerai i comandamenti del Signore, ma custodirai quello che hai ricevuto, nulla aggiungendo, nulla
14. togliendone via. Nell'assemblea (1) confesserai i tuoi peccati, e non andrai alla preghiera con coscienza mala.

Questa è la via della vita.

1. C. V. (2) — La via della morte poi è questa. Innanzi tutto è malvagia e piena di maledizione.

---

(1) ἐν ἐκκλησίᾳ. Questo precetto della Confessione pubblica è uno dei segni dell'alta antichità della scrittura, poichè è una delle più antiche notizie storiche di questa parte del culto cristiano. Più sotto, XVI, 1, la confessione è richiesta prima di partecipare all'eucaristia. Non si trova più già in CLEMENTE ROMANO, I, *Cor.*, 51, 3, nè in BARNABA, 19, 12. Un luogo parallelo a questo è JACOB., 5, 16: « Confessate i peccati gli uni agli altri, e pregate gli uni per gli altri. »

(2) Questo capitolo coincide quasi interamente con BARN., *Ep.*, c. 20. (Cfr. HERM., *Mand.*, VII). Il terribile catalogo dei vizi risponde allo stato della società pagana nel primo secolo, e alle descrizioni che ce ne fanno Seneca, Tacito e altri scrittori. Cfr. MARC., VII, 21-22; *Coloss.*, 3, 5 ss. *Rom.*, I, 18-32 *Gal.*, 5, 19 ss. *Apocal.*, 22, 15; 9, 21. JOH., 7, 24.

Uccisioni, corruzioni, passioni, fornicazioni, latrocinii, idolatrie, malie, veneficii, rapimenti. false testimonianze, ipocrisie, doppiezza di cuore, fraude, arroganza, malvagità, prepotenza, avidità, turpiloquio, fanatismo, temerità, orgoglio, ostentazione. 2. Persecutori dei buoni, odiatori della verità, amanti della menzogna, non conoscenti la mercede della giustizia, non seguaci del bene nè del giusto giudizio, vigili non per il bene ma per il male; lontani dalla mansuetudine e dalla pazienza, amanti delle vanità, avidi di retribuzione, senza misericordia del povero, senza compassione per chi patisce, sconoscenti il loro creatore, uccisori di fanciulli, corrompitori della creatura di Dio, rifuggenti da chi è bisognoso, oppressori dell'afflitto, clienti dei ricchi, giudici ingiusti dei poveri, pieni d'ogni peccato. Fuggite, o figli, da tutti costoro.

1. C. VI. — Guardati, affinchè nessuno ti distolga da questa via della dottrina, perchè t'insegna contro Dio. 2. Che se puoi portare tutto il giogo del Signore sarai perfetto (1). Se invece non potrai, fa' quello che puoi.

---

(1) MATTH., 11, 29. Lo SCHAFF (*The ol. ch. Man.*, p. 181) ravvicina a questo passo le parole di Pietro dinanzi al concilio di Gerusalemme (*Act.*, XV, 10-11), che provocarono la reazione del partito intransigente di Jacopo. L'a. della Dottrina sembra a lui aver appartenuto a questo partito conciliativo che sta fra Jacopo e Paolo. Il « giogo del Signore » esprime quel complesso di condizioni. pel cui adempimento si diviene asceta

3. Quanto al cibo, ciò che puoi sopporta. Ma astienti interamente da ciò che è sacrificato agli idoli; imperocchè è un culto di Dei morti (1).

1. C. VII. — Quanto al battesimo poi, così battezzate (2). Dopo aver dette tutte queste cose (3),

---

(encratita). L'HARNACK (op. cit., p. 19 ss.) crede che sia il celibato. Ma il dispregio del matrimonio si svolge principalmente nelle sette gnostiche, nè si trova mai nell'antico Testamento.

(1) Proibizione decisa dal concilio di Gerusalemme (*Act.*, XV, 20) e comunicata ai Gentili d'Antiochia nella lettera sinodale inviata da Jacopo (*Ib.*, 29). Cf. PAUL., I, *Cor.*, 8, 4-13; 10, 18-19, 28-29. *Rom.*, 14, 20. *Apoc.*, II, 14, 20. Quanto alla espressione « Dei morti, » cfr. 2 CLEM., 3, 1.

(2) L'ufficio di battezziere sembra qui concesso ad ogni cristiano come anche presso Giustino il Martire, *Apol.*, I, 61, la cui descrizione del Battesimo è importante confrontare con questa. Nella lettera d'Ignazio *ad Smyrn.*, 8, al vescovo solo è affidato il rito: « Non è lecito se non al vescovo battezzare o fare l'agape. »

(3) Si riferisce ai capitoli precedenti. E non è forse lontano dal vero che questi sieno una esortazione rivolta ai proseliti al momento del battesimo, come crede il MÉNEGOZ, *Le Témoignage*, 28 Mars 1885, p. 100. È certo ad ogni modo che di qui (c. VII) comincia un'altra parte, liturgica e disciplinare, la quale, come vedremo, originariamente doveva essere una scrittura indipendente. Il ταῦτα πάντα προειπόντες sembra dunque aggiunto per riunire le due scritture. Anche quella che l'Harnack e lo Zahn chiamano terza parte, intorno ai profeti, comincia con una forma simile a questa, XI, 1, ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα κτλ. Da quella espressione si rileva però che l'istruzione precedente era rivolta da' cristiani al catecumeno; la seconda parte si riferisce ai cristiani, a tutta l'assemblea. Lo Schaff nota che nei capitoli precedenti si aveva il singolare, mentre nei seguenti si ha il plurale.

battezzate nel nome del Padre, del Figlio, dello
2. Spirito Santo (1), nell'acqua viva. Se poi tu non abbia dell'acqua viva, battezza in altra acqua. E se non potrai in acqua fredda, nella calda (2).
3. Se non abbia niuna delle due, aspergi (3) la testa tre volte coll'acqua, in nome del Padre, del Fi-
4. glio, della Spirito Santo. Prima del battesimo digiuni il battezzatore e il battezzando, e se qualcun altro possa. Imporrai poi al battezzando di digiunare prima un giorno o due.

1. C. VIII. — Che i vostri digiuni non vadano insieme con quelli degl' ipocriti (4). Digiunano

---

(1) Al c. IX, 5, si parla del battesimo solo nel nome del Signore. Qui la formula è secondo MATTEO, 28, 19.

(2) Di qui il Farrar conclude troppo frettolosamente, a parer nostro, che lo scrittore viveva in una regione fredda. Piuttosto sembra aver riguardo al caso in cui la salute del battezzando non consenta l'acqua fredda. Si potrebbe pensare anche al battesimo dei fanciulli, se non l'escludessero le prescrizioni seguenti, 4.

(3) È la prima testimonianza storica sicura del battesimo per aspersione, e in una forma dalla quale non trasparisce dubbio alcuno sopra la validità di esso. Sulle attinenze del Battesimo com'è presentanto nel nostro testo e le pitture delle catacombe è importante il capitolo XVI dello SCHAFF, *The Old. Ch. Man.*, p. 36 ss.

(4) Cioè i Farisei secondo MATTH., 6, 16; LUC., 18, 12, o più generalmente i Giudei, come vuole l'Harnack. È l'unico luogo dove si alluda ai Giudei e in una forma ostile che ricorda quella di Barnaba. Lo scrittore della prima parte alludeva invece con pari ostilità ai Gentili, I, 3. Quanto ai digiuni della Settimana cristiana di cui qui si parla cfr. le note d'Harnack e dello Schaff.

pertanto il secondo e il quinto della settimana. Voi invece digiunate il quarto e il dì della pre-
2. parazione. Nè pregate come gl' ipocriti, ma come prescrisse il Signore nel suo evangelio, così: « O Padre nostro che ne' cieli stai, sia santificato il tuo nome, venga il regno tuo, sia fatta la volontà tua come nel cielo così sulla terra. Dacci oggi il nostro pane quotidiano, rimettici il debito nostro, come anche noi lo rimettiamo ai nostri debitori, e non c' indurre nella tentazione, ma liberaci dal male, imperocchè tua è la potenza
3. e la gloria nei secoli. » Pregate così tre volte al giorno.

1. C. IX. — Quanto all' eucaristia renderete grazie così (1):

2. Prima per il calice: « Grazie rendiamo a te, padre nostro, per la santa vita di David tuo servo, che ci hai fatto conoscere per Gesù tuo
3. servo (2). A te sia gloria in eterno. » Per la frazione del pane: « Grazie rendiamo a te, padre

---

(1) Ricordisi che εὐχαριστία significa rendimento di grazie.

(2) παῖς, come negli *Atti degli Ap.*, III, 13, 26; IV, 27, 30. Non deve però credersi una forma ebionitica, perchè si trova anche in Barn., 6, 1; 9, 2; nella *Epistola* di Clemente Rom., c. LIX. *Martyr. Polyc.*, c. XIV. *Cost. Ap.*, VIII, 5, 14, 39. Invece υἱός è chiamato più sopra (VII, 1) nella formula battesimale, la cui autenticità ci diviene quindi tanto più sospetta. Sopra abbiamo notato come essa stia in contradizione col c. IX, 5. Ora aggiungiamo che in tutte queste eulogie o preghiere manca interamente ogni accenno allo Spirito Santo, che pure è compreso nella formula battesimale.

nostro, per la vita e per la conoscenza che ci hai rivelata per Gesù tuo servo. A te sia gloria

4\. in eterno. Sì come questo frammento di pane era disperso sui monti (1), e riunito divenne un solo, così la tua chiesa sia congregata dai confini della terra nel tuo regno; imperocchè tua è la gloria e la potenza per Gesù Cristo nei se-

5\. coli. » Nessuno poi mangi nè beva della vostra eucaristia, se non battezzati nel nome del Signore. E per questo disse il Signore: « Non date ciò che è santo ai cani. »

1\. C. X. — Dopo esservi satollati (2), rendete gra-

---

(1) Quest'espressione esclude a parer nostro l'origine egiziana di questa scrittura, o almeno di questa parte; e piuttosto ci fa pensare alla Siria e alla Palestina. Anche in un notevole luogo parallelo a questo rendimento di grazie, ricavato dal Pseudo-Atanasio, *De Virginit.*, § 13 (MIGNE, *Patrol. graec.*, XXVIII, 266) e citato dal De-Romestin e dallo Schaff, queste parole ἐπάνω τῶν ὀρέων, inapplicabili all'Egitto, sono tralasciate dopo διεσκορπισμένος. Quanto al concetto qui espresso, è bene ricordare I, *Cor.*, 10, 17.

(2) Qui si parla di un vero pasto. L'eucaristia è ancora unita all'agape come in I, *Cor.*, 11, 20 ss., e nelle lettere ignaziane; ed è uno dei segni dell'altissima antichità di questo testo. Difatti era già separata dall'agape al tempo di Plinio il giovane e di Giustino il Martire. L'eucaristia è per il didacografo insieme un pasto fraterno e un'azione di grazie pei benefizi della rivelazione di Gesù e una oblazione dei cuori purificati dall'acqua battesimale e dalla unità spirituale in Cristo. Le *Cost. Apostoliche* mutano questa frase μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι (sulla quale cfr. ZAHN, *Forsch.*, III, p. 293 ss.) in μετὰ μετάληψιν. Questo cap. X contiene la preghiera del *postcommunio*. Cfr. BICKEL, *Zeits. f. Kath. Theol.* 8, 1884, p. 412.

2\. zie così: « Grazie rendiamo a te, padre santo, per il santo tuo nome che hai riposto nei nostri cuori, e per la conoscenza, la fede e l'immortalità che ci hai rivelata per Gesù tuo servo.
3\. Gloria a te nei secoli. Tu, Signore onnipotente, formasti tutte le cose per il nome tuo, e nutrimento e bevanda desti agli uomini in godimento, affinchè ti rendano grazie; e a noi desti in grazia cibo e bevanda spirituale, e la vita eterna
4\. per il tuo servo. E sopratutto ti ringraziamo per-
5\. chè tu sei potente. Gloria a te nei secoli. Ricordati, Signore, della tua chiesa, per liberarla da ogni male, perfezionarla all'amor tuo; raccoglila dai quattro venti, santificata nel tuo regno, che le hai preparato; imperocchè la tua potenza e
6\. la tua gloria è nei secoli (1). Scenda la grazia e passi questo mondo. Osanna al figlio di David (2).

---

(1) La dossologia chiude questa terza parte della preghiera, ed è notevole che in essa non si allude mai alla morte di Cristo, mentre PAOLO, I, *Cor.*, 11, 26, considera l'annunzio di essa come parte del Sacramento eucaristico. Nelle parole seguenti si ha una preghiera per la prossima venuta di Cristo e la fine del mondo. Cfr. I, PETR., 1, 13. *Apoc.*, 22, 20, e la importante nota d'HARNACK a q. 1.

(2) Il codice ha ὡς ἀννὰ τῷ Θεῷ Δαβίδ, lezione mantenuta dall'HARNACK (*Texte und Unters.*, II, p. 35), dal KRAWUTZCKY (*Theol. Quartalschrift*, H. 4, 1884, p. 584) e dallo SCHAFF (*The Oldest Church Manual*, 1885, p. 197). Noi preferiamo la lezione che è data in MATTH., 21, 9, 15. Cfr. 22, 45. Nessuno degli argomenti in contrario dell'Harnack ci persuade. Se BARNABA, *Ep.*, 12, 10-11, accenna ad una controversia sul « figlio di David » e lo considera come un errore colpevole, ciò in-

Se qualcuno è santo, venga; se non è, faccia penitenza. Maranathà (1). Amen. »

7. Ai profeti lasciate che rendan grazie come vogliono.

1. C. XI. — Se uno venendo v' insegni tutte le
2. cose sopradette, accoglietelo. Ma se questo maestro si volga ad insegnarvi un' altra dottrina per distruggere, non gli date ascolto (2); se invece per diffondere la giustizia e la conoscenza del
3. Signore, ricevetelo come il Signore. Quanto agli apostoli e profeti, secondo il precetto dell'evan-
4. gelio, così farete. Ogni apostolo che venga a
5. voi, sia accolto come il Signore. E non rimarrà se non un sol giorno (3), se poi sia necessario,

---

dica che questa designazione doveva essere adoperata. Qual maraviglia che si trovasse in questa parte, dalla quale Barnaba non ha tratto alcun elemento? E poco sopra (IX, 2) Cristo non è stato appunto chiamato ἄμπελος Δαβίδ?

(1) Antichissima formula che significa « il Signore viene. » Vedi I, *Cor.*, 16, 22.

(2) 2 Joh., 10. « Se qualcuno viene a voi, e non reca questa dottrina, non lo ricevete nella vostra casa. » Per gli altri luoghi paralleli cfr. Harnack a q. 1, ai quali aggiungiamo I, Tim., 6, 5. II, *Thess.*, 3, 6. L'Hilgenfeld, *Zeit. f. wiss. Th.*, 1885, p. 88 ss., vuol trovare in questi propagatori d'una dottrina distruttiva gli gnostici del secondo secolo. A noi pare che la parola γνῶσις sia qui usata in modo, da non supporre una distinzione fra una gnosi vera e falsa, e nello stesso senso in cui si trova sopra (IX, 3; X, 2).

(3) Il codice dà οὐ μενεῖ δὲ ἡμέραν μίαν, che è inconciliabile col contesto del luogo. Harnack (*Theol. Literaturzeitung*, 1884, n. 3, p. 54; *Texte* ecc., I, p. 39) propone οὐ μενεῖ δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν (Cfr. XII, 2), ed è seguito dal Funk (*Theol. Quartal-*

anche il seguente. Se rimane tre giorni è falso
6. profeta. E nel partirsene l'apostolo, non prenda seco se non del pane da arrivare al suo luogo.
7. Che se chiede danaro, è falso profeta. E ogni profeta che v'insegna in ispirito non mettetelo alla prova nè giudicatelo; imperocchè ogni altro peccato sarà rimesso, ma non sarà rimesso que-
8. sto. Non ognuno che predica in ispirito è profeta, ma quegli solo che ha i modi del Signore; e da questi modi si conoscerà il falso e il vero
9. profeta. E ogni profeta che in ispirito fa disporre una tavola, non ne gusti. Se no, è falso
10. profeta. Ogni profeta poi che insegna la verità, e non fa ciò che insegna, è falso profeta.
11. E ogni profeta esperimentato, verace, che raccoglie l'assemblee per rivelare un mistero terreno (1), e non insegni agli altri fare quanto egli

---

schrift, 8, 1884, p. 890). In ogni caso questa lezione è migliore di quella proposta dall'Hilgenfeld: μενεῖ δὲ ἡμέραν μίαν. Zahn cangia l'οὐ in οὗ e supplisce μενέτο. Si potrebbe pensare anche ad una lezione come questa: οὐδεὶς μενεῖ [πλὴν-εἰ μὴ] ἡμ. μ. Si vede chiaro in qual largo senso sia presa qui la parola apostolo. (*Act.*, 14, 4, 14; *Rom.*, 16, 7; I, *Cor.*, 15, 5; I. *Thess.*, 2, 6; Herm., *Sim.*, IX, 15 ss.; *Vis.*, III, 5). La Dottrina non vuol designare i dodici e Paolo. A quest'ultimo non potrebbe applicarsi la condizione qui richiesta. Paolo difatti dimorò tre anni in Efeso e quasi un anno in Corinto.

(1) Leggo ποιῶν secondo il codice, e non μυῶν coll'Hilgenfeld (mutazione da lui stesso ritirata, *Zeits. für wiss. Th.*, 1885, 92); e così pure κοσμικόν (Bryennios), e non κοσμικῶν (Hilgenfeld) o κόςμιον (Petersen). Questo è del resto il luogo più oscuro, ed ha ricevuto interpretazioni molto diverse. L'Har-

fece, non sia giudicato da voi; imperocchè il giudizio lo avrà da Dio; così infatti fecero anche
12. gli antichi profeti. Se poi alcuno dica in ispi-

NACK (*Theol. Literaturz.*, 1884, e con poca differenza *Texte u. Unt.*, I, 45 ss.), seguito dal BONET-MAURY (op. cit., p. 9), traduce *Aber, jeglicher Prophet, erprobt und wahrhaftig, der da handelt in Hinsicht auf das Geheimniss der Kirche hienieden* ecc., e crede che il «mistero terreno della chiesa» debba esser il celibato, rispetto al grande mistero (celeste) dell'unione di Cristo e della Chiesa (di cui parla PAOLO, *Eph.*, V, 32), come sposa, corpo, ed anzi carne di lui. (Cfr. 2 CLEM., 14, 3. IGNAT. *ad Polyc.*, 5, 2. TERTUL., *De Monog.*, 11); mentre in questo luogo è il matrimonio che simboleggia l'unione di Cristo colla Chiesa. (Sul significato simbolico di questo luogo cfr. il nostro libro *Interpetrazione panteistica di Platone*. Fir., 1881, p. 224). Opposta interpetrazione dà il KRAWUTZCKY (*Theol. Quartals.*, 1884, p. 581) che vi trova invece una esortazione pei Profeti al matrimonio ed anche alle seconde nozze. L'HILGENFELD (*Nov. Test. extra can.*, p. 108), dopo aver corretto il testo, dà questo senso: « Omnis propheta probatus, verax initians in mysterium secularium ecclesias ecc., » cioè il profeta che in modo misterioso riunisce l'assemblee dei « cosmici » o secolari. E per *cosmici* non debbono intendersi tanto gli psichici o i cristiani comuni nel senso del Montanismo, ma i pagani di cui al modo d'un mistero il profeta forma delle comunità, senza insegnare ad esse la vera perfezione cristiana. (*Zeits. für wiss. Theolog.*, 1885, n. 98). I fedeli sono iniziati dal vero profeta nei misteri del mondo perituro, del regno prossimo di Dio, ma non sono istruiti dallo stesso profeta circa al modo della vita perfetta. Il SABATIER (*La Didaché ou l'Enseignement* ecc., p. 58) pensa a dei profeti che, lavorando il mistero della Chiesa, s'imponessero delle pratiche giudaiche, inutili ai più (JUST., *Dial. cum Thryph.*, 47) e identifica il mistero della Chiesa col mistero dell'Evangelio. Crede poi contro Hilgenfeld ed Harnack, con Bryennios, che gli « antichi profeti » sien quelli dell'Antico Testamento; nel

rito: dammi del danaro o altre cose, non dategli ascolto; ma se dica ch'è per dare ad altri bisognosi, niuno lo giudichi.

1\. C. XII. — Chiunque venga nel nome del Signore, sia accolto. Poi sperimentandolo, lo conoscerete; poichè saprete discernere la diritta
2\. dalla sinistra. Se quegli che viene è un viandante, porgetegli aiuto quanto potete; non rimarrà presso di voi però se non due o tre giorni,
3\. quando faccia mestieri. Se poi vuole fermarsi presso di voi, se artigiano, lavori e mangi. Ma

---

che siamo d'accordo con lui. Quanto all'ordine sintattico del periodo, noi seguiamo l'interpretazione più piana data anche dallo Spence (*The Teaching* ecc., 1885, p. 34), la quale checchè ne dica il Drummond (*The Academy,* 1885, n. 665, 776), è in fondo quella del Bryennios, che commenta ἐκκλησιάζων τὸν λαὸν ecc., ed anche del Funk (*Theol. Quartalsch.*, 1884, p. 390) e dello Schaff (*The Oldest Church Manual,* 1885, p. 201, ss.). E che la parola ἐκκλησία non possa aver questo senso, come afferma il Drummond, non è esatto; poichè l'abbiamo trovata nello stesso significato anche sopra, IV, 14. Ma quanto al « mistero terreno, » nè l'interpetrazione del Bryennios nè quella dell'Harnack, del Krawutzcky e dell'Hilgenfeld, ci sembrano sodisfacenti. (Per le altre interpetrazioni proposte v. Schaff, *The Old. Ch. Man.*, p. 202 ss.). Invece a parer nostro il mistero terreno della Chiesa può essere il Sacramento dell'eucaristia (*Eph.*, V, 32), al quale si alludeva poco prima (XI, 9) coll'espressione del disporre una tavola in ispirito, e in tutti i capitoli di questo scritto ove si parla del sacrificio eucaristico, o meglio ancora il « misterio del regno di Dio, » Marc., IV, 11 (cfr. *Coloss.*, 1, 26-27), che solo agli apostoli è dato conoscere, mentre a quei di fuori si raffigura per via di parabole.

4. se non ha arte, provvedete secondo la vostra coscienza, affinchè nessun cristiano viva presso
5. di voi inoperoso. Che se non vuol far così, è un cristiano che traffica (1), tenetevi lungi da costoro.

1. C. XIII. — Ogni profeta verace, che vuol rimaner presso di voi, è degno del suo nutrimento.
2. Similmente un dottore verace è degno anch' egli
3. come l' operaio, del suo nutrimento. Ogni primizia dei prodotti dei vasi, dell' aia, dei buoi e degli armenti, prendendo l' offrirai ai profeti; perocchè essi sono i vostri sommi sacerdoti (2).
4. E quando non avete profeta alcuno, date ai po-
5. veri. Se fai il pane, presane la primizia, dalla
6. secondo il comandamento. Così pure se manometti un vaso di vino o d' olio, presane la pri-
7. mizia, dalla ai profeti. E dei danari, dei vestimenti, e d' ogni altra cosa, presa la primizia, secondo chè ti parrà, dalla giusta il comandamento.

1. C. XIV (3). — Alla domenica, che è giorno del

---

(1) χριστέμπορος (trafficatore di Cristo), parola che troviamo qui per la prima volta. Di qui la tolsero Atanasio e il Pseudo-Ignazio, come ha mostrato il Bryennios.

(2) Questo luogo ha un' importante corrispondenza con Clemente Rom., I, *Cor.*, 40, che come la Dottrina comincia a distinguere i sommi sacerdoti (ἀρχιερεῖς) dai sacerdoti, dai diaconi, e sopratutto il clero dai laici.

(3) Questo capitolo interrompe l'ordine e dovrebbe, come pare, seguire al c. VIII.

Signore (1), raccogliendovi, rompete il pane, e rendete grazie dopo aver confessati i vostri peccati, affinchè puro sia il vostro sacrificio. E cia-
2. scuno che abbia dissenso col suo compagno, non si unisca con voi, fino a che non si sieno riconciliati, acciocchè il vostro sacrificio non venga
3. profanato. Imperocchè questa è la parola del Signore: « In ogni luogo e in ogni tempo offrimi un sacrificio puro; poichè sono un gran re, dice il Signore, e il mio nome è ammirabile fra le genti. »

1. C. XV. — Sceglietevi dunque dei vescovi (2) e

---

(1) Il testo greco ha un pleonasmo κατὰ κυριακὴν Κυρίου. In italiano si può evitare la tautologia in cui p. es. è caduto lo SPENCE traducendo nell'inglese *Lord's Lord's-day*. Nell'*Ap.*, I, 10, è chiamata Κυριακὴ ἡμέρα; il giorno festivo delle preghiere comuni e del sacramento, a cui allude Plinio nella lettera a Traiano.

(2) Ecco i due elementi della gerarchia di queste comunità primitive. Non si nominano ancora i « Prebisteri. » L'episcopato non ha ancora l'importanza che ha nelle lettere ignaziane e di Policarpo (seconda metà del secondo secolo). La Dottrina, CLEMENTE ROM. (I, *Cor.*, 42 e 44), le lettere pastorali (I, *Tim.*, 3. 2 ss., 5, 17; 9, 1-2; *Tit.*, 1, 7; *Philip.*, 1, 1; cfr. *Act.*, 20, 17 e 28) usano promiscuamente i due termini di vescovo e presbitero, ed appartengano al periodo di transizione dal Presbitero-Episcopato all'Episcopato Monarchico. Su questo argomento dovremo tornare più sotto. Vedasi intanto A. RITSCHL, *Die Entstehung d. altkatholischen Kirche,* 2 Aufl. 1857, p. 347 ss. HATCH, *Gesellschaftverf. d. christl. Kirchen* (ed. ted.), 1883, p. 17 ss. HARNACK, *Texte* ecc., I, 37 ss., 88 ss. Hilgenfeld, *Zum Ursprunge des Episkopats* in *Zeitschrift. f. wiss. Th.*, 29, 1886, p. 1-26.

diaconi degni del Signore, uomini miti, disinteressati, veraci, esperimentati; poichè anch' essi vi adempiranno l' ufficio dei profeti e dei dottori.
2. Non li tenete dunque a vile; chè essi sono fra voi i più degni insieme coi profeti e i dottori (1).
3. Non vi riprendete l' un l' altro con ira, ma in pace, come trovate nell' evangelio; e chiunque abbia mancato verso un suo compagno, niuno di voi gli parli nè gli dia ascolto, finchè non
4. si sia ravveduto. E sieno le preghiere vostre, e l' elemosine, e tutte le azioni così fatte come trovate nell' evangelio del Signor nostro.
1. C. XVI. — Vigilate sulla vostra vita. Che le vostre lampade non si estinguano, nè i vostri fianchi sieno discinti, ma siate preparati. Imperocchè non sapete l' ora nella quale viene a noi
2. il Signore. Di frequente raccoglietevi cercando ciò che bisogna alle anime vostre. Non vi gioverà infatti tutto il tempo della vostra fede, se nel-
3. l' ultima ora non sarete perfetti. Imperocchè negli ultimi giorni si moltiplicheranno i falsi profeti e i corruttori; e gli agnelli si convertiranno in lupi,
4. l' amore si convertirà in odio. E cresciuta l' iniquità, si odieranno, si perseguiteranno, si tra-

---

(1) Si noti il preciso contrasto fra questa raccomandazione (cfr. I, *Thess.*, 5, 20) e il precetto di POLICARPO (*Ep. ad Philip.*, 5) di obbedire ai presbiteri e ai diaconi ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ. Quanto ai caratteri dei ministri, si avverta la corrispondenza del nostro documento con I, *Tim.*, 3, 8 e 10; I, CLEM., 42, 44.

diranno gli uni gli altri; e allora apparirà il seduttore del mondo come figlio di Dio, e farà segni e prodigi, e la terra sarà tradita nelle mani di lui, ed egli farà cose indegne, quali non av-
5. vennero mai in eterno. Allora verranno le creature umane (1) nella prova del fuoco (2), e molti saranno scandalizzati e periranno. Ma coloro che perseverarono nella lor fede saranno salvati per
6. questa maledizione (3). E allora appariranno i

---

(1) Serbo il κτίσις del codice, al quale l'Hingenfeld, senza ragione, sostituisce κρίσις.

(2) Ho creduto bene di serbare questa forma viva nella nostra lingua, quantunque il testo dia letteralmente « il fuoco della prova, » tanto più che rimane fermo sempre il concetto biblico della distruzione finale nel fuoco. Cfr. I, Petr., 4, 12.

(3) L'Hilgenfeld muta l'ὑπ' del codice in ἀπ' e allora il senso è chiaro: « saranno salvati da questa maledizione; » e così intendono anche il Sabatier, lo Zahn e il Lechler, *Das Apostolische und d. Nachapostolische Zeitalter,* 3 Aufl., 1885, p. 592. Ma non c'è bisogno di mutare il testo. Il Bryennios, l'Harnack e lo Spence suppongono che qui Cristo, per coloro che si sono scandalizzati in lui venga chiamato « maledizione, » come nella I, *Cor.*, 123, si legge ἀνάθεμα 'Ιησοῦς. L'anatema qui avrebbe valore solo rispetto a quelli che sono scandalizzati e perduti. Meglio ancora, questo anatema sarebbe secondo una interpretazione comunicata più tardi dal Bryennios all'Harnack (*Texte u. Unters.*, I, 63), e accettata dallo Schaff, *The Oldest Church Manual,* p. 215), lo stesso Anticristo di cui sopra si accenna. Il Krawutzcky pretende di trovare anche qui un' allusione agli Ebioniti e alla loro adorazione del tempio di Gerusalemme (Iren., *adv. haer.,* I, 26, 2). Vedasi la nota dell'Harnack a q. 1, quella dello Spence, *The Teaching* ecc., p. 74, e dello Schaff, *The Old. Ch. Man.,* a q. 1.

segni della verità. Il primo segno l'aprirsi dei cieli, poi il segno del suono della tromba, e terzo
7. la resurrezione dei morti. Non tutti però, ma come fu detto: « Verrà il Signore e tutti i santi con
8. lui. » E allora il mondo vedrà apparire il Signore in alto sulle nubi del cielo.

LE RELAZIONI

FRA LA DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI

IL PASTORE D'ERMA E LA LETTERA DI BARNABA

LE RELAZIONI

FRA LA DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI, IL PASTORE D'ERMA E LA LETTERA DI BARNABA

L' età dell' antichissimo testo cristiano recentemente venuto alla luce, che ha destato tanto moto di critica storica e religiosa fuori d' Italia, e che innanzi abbiamo presentato tradotto (1), è uno dei più intricati e disputati problemi che si agitino intorno al prezioso documento. Le opinioni emesse dai critici stranieri variano considerevolmente; ma è notevole che mentre sul primo, dopo il giudizio dell' editore Bryennios, prevalse fra i critici l' opinione che

(1) Avvertiamo che qui, come nell'altro nostro scritto, nella numerazione dei capp. seguiamo l'*editio princeps* del BRYENNIOS, e nella numerazione dei §§ la divisione dell' HARNACK, *Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. Altchristlich. Literatur*, II, 1, 1884.

riconduceva la Dottrina circa alla metà del secondo secolo, più tardi, specie fra i critici inglesi e americani, s' inclinò con crescente unanimità verso una più antica data. I due estremi della età assegnata a questo testo sono rappresentati da un lato dall' Hilgenfeld e Bonet-Maury, i quali trovando nella Dottrina allusioni al profetismo Montanistico, la riportano oltre la metà del secondo secolo (160-190), dal Krawutzcky che invece vi trova tracce d' un' origine ebionitica e gli assegna la fine del secondo secolo (1); mentre dall'altro il Lipsius e il Sabatier non dubitano di attribuire questa scrittura alla metà del secolo apostolico (2). Fra questi due estremi stanno le opinioni intermedie degli altri critici (che sono i più), le quali non si discostano molto dalla fine del primo secolo.

Ora i criteri pei quali noi possiamo avvicinarci ad una probabile determinazione dell'età di questo testo, sono anche qui di doppia natura. Si possono, cioè, ricavare dal contenuto di esso, o dai rapporti cogli altri scritti della primitiva letteratura cristiana; sono cioè indizi interni ed esterni. Ma è chiaro che una

---

(1) Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra can.*, IV; ed. 2, 1884. *Ztschr. f. wiss. Theol.* 1885, p. 78. Bonet-Maury, *La Doctrine des douze apôtres*, Paris, 1884. Krawutzcky, *Ueber die sogenannte Zwölfapostellehre, Theolog. Quartalschrift*, Tübingen, 1884, IV.

(2) Lipsius, in *Deutsche Literaturzeitung*, no. 40, 1884. Sabatier, l' *Enseignement des douze apôtres*, Paris, 1885. Le opinioni si posson vedere raccolte nel più recente lavoro dello Schaff, *The Oldest Church Manual, called the Teaching of the twelve Apostles*, Edinburgh, 1885, p. 122-23.

parte delle prove interne è di natura negativa, in quanto si può ricavare dalla mancanza di allusioni a fatti, costumi, istituzioni, tradizioni, dottrine, propagatesi nel Cristianesimo circa al principio del secondo secolo. Nessuna menzione vi è fatta d'un canone del Nuovo Testamento, e vi si parla soltanto dell' « Evangelio del Signore (1). » Degli evangeli canonici non pare che si conosca se non Matteo. Non vi è traccia di elemento dogmatico, e la Cristologia è ancora molto imperfetta. Non tracce di eresie definite come l'Ebionitismo e lo Gnosticismo che già erano così diffuse all'epoca di Traiano e d'Adriano; poichè sebbene vi si parli di falsi profeti e di corruttori, gli errori loro non sembrano avere un valore indipendente dalla persona e dalla predicazione di questi apostoli. La dottrina delle cose finali e della resurrezione de' morti è ancora molto imperfetta nè vi ha segno di teorie millenarie, almeno nel modo esplicito in cui si trovano in Barnaba. Assai più eloquenti sono gl'indizi positivi dell'antichità di questo testo; poichè la Didachè presenta la dottrina e la costituzione cristiana nella sua primitiva semplicità. « Vi è, dice il Lightfoot (2), una semplicità arcaica, per poco non dissi fanciullezza, che solo è possibile nella prima infanzia

(1) Si veda l'appendice II, *Sugli Evangeli e la Dottrina dei dodici apostoli.*

(2) LIGHTFOOT, *The Expositor*, Jan. 1885. SCHAFF, *The Oldest Church Manual*, 1885. p. 120.

d'una chiesa. » La chiesa, la cui unità è data da una viva corrente di fratellanza che va da una all'altra di quelle piccole comunità, e le unisce in una fede comune nella prossima παρουσία di Cristo, è ancora tranquilla, nè sospetta, come dicemmo, le dure lotte che dovrà sostenere. E tuttavia questa chiesa appare quasi in una condizione di vedovanza per la morte non lontana del suo fondatore, e per la diminuita importanza degli apostoli, i quali ancora, sebbene con minor frequenza, vanno attorno recando la buona novella. I profeti e i dottori sono i veri maestri della dottrina; mentre l'episcopato non ha acquistato il potere, quasi assoluto, che avrà già alla fine del secondo secolo, e i presbiteri sono ancora una cosa sola coi vescovi. La profezia è ancora assistita dai doni soprannaturali o charismi, ma la glossolalia e la potestà dei miracoli sono quasi sparite. La liturgia è ancora semplicissima, poichè due soli sacramenti si conoscono, e questi presentano la forma più semplice e primitiva. Il battesimo è amministrato con gran libertà di forme rituali, senza il crisma, e con formula battesimale semplicissima (1). L'eucaristia ancora serba l'antica sua forma, in quanto è ancora unita all'agape, mentre dal principio del se-

(1) È importante notare che la formula battesimale, *Did.*, VII, 1, identica a quella di Matth., 28, 19, implicherebbe un concetto definito della divinità di Cristo, e dello Spirito Santo come coordinati al Padre, quale non potremmo aspettarci in una età così antica. Deve quindi riguardarsi come una interpolazione posteriore nel nostro testo. Difatti più

condo secolo erano già separate. La confessione è fatta pubblicamente nell'ecclesia, nè vi è menzione alcuna d'una ordinazione rituale del sacerdozio; il quale non è ancora costituito in un organismo gerarchico stabile e definitivo. Anche il ringraziamento eucaristico, e in generale le orazioni pubbliche, sono più brevi e più semplici che nelle antiche liturgie, e la dossologia è ancora separata dalla formula dell' « amen, » e incompiuta. Nella valutazione dei beni terreni è ancora vivo il sentimento che rese possibile quella comunanza primitiva, attestata dagli Atti Apostolici (1); poichè si raccomanda di non avere alcunchè di proprio, ma di porre tutto in comune col fratello. Il quale sentimento si collega poi all'altro che pervade ed accende la coscienza religiosa, cioè l'espettazione viva della prossima venuta di Cristo sulle nubi, e dell'imminente fine del mondo. L'ultimo capitolo ci riproduce le stesse speranze degli evangeli sinottici, dell'Apocalissi, e in generale di tutte le scritture del Nuovo Testamento; e ci riconduce quindi al primo secolo, poichè già nel secondo codesta fede impallidisce e vi

---

sotto, IX, 5, il battesimo s'impartisce solo εἰς ὄνομα Κυρίου; il che sta contro a ciò che afferma lo SCHAFF (*The Old. Church Man.*, p. 184, n.): « baptism in the name of Jesus only, is not mentioned. » Mentre poi qui Cristo sarebbe chiaramente indicato come υἱός θεοῦ, altrove (IX, 2, 3; X, 2) è chiamato παῖς come in *Act.*, III, 13, 26; IV, 27, 30.

(1) *Act.*, 2, 42-47; 4, 32-37. Il valore di testimonianza storica di questi passi è negato ora dall'HOLTZMANN, *Die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte* in *Strassburger Abandlgn. z. Phil.*, 1884, p. 27-60.

sottentra il concetto d'una venuta spirituale di Cristo nella comunanza dei fedeli (1).

Tutto quanto lo scritto, benchè sembri rivolto ad una comunità di gentili cristiani (2), ha in alcune parti una intonazione giudaizzante.

A questi indizi interni che qui non è il luogo di indagare più determinatamente, si aggiungono i criteri esterni che meglio ancora ci aiutano a stabilire la probabile età del documento. Noi possiamo ricercare in qual'epoca è conosciuta ed usata la Dattrina da scrittori ecclesiastici, o che espressamente la citano come Clemente Alessandrino alla fine del secondo secolo o Eusebio, oppure da altri che ne allargano e sviluppano alcune parti, come l'autore dell'Epistola di Barnaba e il Pastore di Erma. E poichè queste due scritture appartengono circa al principio del secondo secolo, la questione se la Dottrina appartenga al secondo secolo o debba farsi risalire al secolo apostolico, non può risolversi se non determinando il rapporto che corre fra essa e questi due antichissimi e venerati documenti della primitiva letteratura Cristiana.

---

(1) L'antichità della διδαχή è confermata dalla stretta affinità collo stile e colla terminologia degli scritti del Nuovo Testamento. Cfr. su questo punto Schaff, *The Old. Ch. Manual,* p. 94 ss. Per gli argomenti interni Harnack, *Text. u. Unters.,* II H., 1884, p. 161 ss.

(2) Cfr. Lechler, *Das Apostolische und Nachapostolische Zeitalter,* 3 Aufl., 1885, p. 553 s. Harnack, I, 30 ss.

I

LA DOTTRINA DE' DODICI APOSTOLI
E IL PASTORE DI ERMA

Il formarsi di un giudizio concorde fra i critici intorno all'età d'uno scritto cristiano, che Clemente Alessandrino (*Strom.*, I, 20) cita come γραφή, cioè come sacro, potrebbe parere una cosa assai facile a chi credesse che la cronologia delle altre scritture cristiane dell'età anteriore a Clemente sia stabilmente determinata. Ma chi pensi che sulla maggior parte degli altri scritti, nella cui serie cronologica bisogna trovare un luogo da assegnare al nuovo documento, regnano ancora le più diverse opinioni fra i critici, e che l'epoca loro è ancora assai controversa, non tarderà ad accorgersi di quanto le difficoltà si accrescano. Convien però riconoscere che in gran parte un tale dissenso deriva dalla molteplicità delle opinioni che si hanno sulle origini e sulle condizioni dell'antica chiesa cristiana, sullo svolgimento e sul graduale comporsi dei partiti durante l'età precattolica, dal Cristianesimo originario di Palestina fino al cadere del secondo secolo. Anche rispetto a scritture, che possono vantare una autorevole e costante tradizione intorno all'età a cui appartengono, accade che spesso si formi un anticipato giudizio derivato dal concetto che si ha intorno allo svolgimento storico delle intuizioni religiose e alla storia della costituzione della chiesa

in tutto questo primo periodo (1). Se quindi si vuole ottenere qualcosa di più stabile e definito, bisognerà liberarci da codesti elementi di ricostruzione storica, e ricercare nei documenti che assumiamo come termini di comparazione, i dati interni, e le allusioni a fatti o a scritti già noti, che ci permettano di fissare colla maggiore verosimiglianza l'età della loro composizione; anzichè ricavar questa, ad esempio, dalla prevalenza che in ciascuno di essi possa avere, a parer nostro, l'intuizione giudeo-cristiana o ebionitica piuttostochè il punto di vista dell'universalismo pauliniano, o da una tendenza conciliativa che vi si possa ravvisare; in una parola dal loro carattere e dal loro contenuto dogmatico. Un tal metodo di coordinazione o combinazione di dati positivi e fuori d'ogni controversia può solo condurci a resultati più facilmente e generalmente accettabili.

Se noi ora applichiamo questi criteri ai rapporti della διδαχή coi più antichi documenti della letteratura cristiana, e sopratutto con quelli coi quali mostra maggiore affinità, la nostra attenzione specialmente si ferma sopra il Pastore così detto di Erma e l'Epistola di Barnaba. Già nel celebre catalogo di Eusebio (*Hist. Eccl.*, III, 25) degli scritti ἀντιλεγόμενα - νόθα, come poi da Atanasio (*Ep. festal.*, 39) è annoverata con altri fra gli scritti più autorevoli. Ma

---

(1) Cfr. su questo punto Zahn, *Forschungen zur Gesch. d. neutestamentlichen Kanons*, 3 Theil, *Supplementum Clementinum*, 1884, p. 292.

assai prima, come vedemmo, da Clemente Alessandrino era stata citata come γραφή, allo stesso modo che Ireneo designa il Pastore, riferendone un luogo (1). Onde ad essa si può applicare quello che l' Harnack (2) scriveva rispetto alla citazione d' Ireneo « iure ergo concludes Hermae librum in ecclesiis publice esse lectum; alioquin neque titulum omisisset Irenaeus, neque « γραφήν » librum appellasset. » Di due scritture, come il Pastore e la Διδαχή, che godono già nell' antica chiesa autorità di « sacre scritture, » siamo naturalmente condotti a pensare che la composizione cada o nell'età apostolica o molto vicino ad essa, poichè già nel secondo secolo vengono citate colla stessa venerazione della lettera di Clemente Romano ai Corinti, che Ireneo chiama (*adv. haer.*, III, 3, 3) ἱκανωτάτην γραφήν, e considerate almeno come opere d' immediati successori degli apostoli (3). In quest' epoca dunque dobbiamo cercare il rapporto cronologico fra il Pastore e il nuovo documento (4).

---

(1) *Adv. haer.*, IV, 20, 2. Καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα κτλ. Cfr. *Mand.*, I, 1.

(2) Hermae Pastor, *graece, addita vers. lat. recent. e cod. Palat. recens.* edid. Oscar de Gebhardt, Adolphus Harnack. Lips., 1877, p. XLVI.

(3) Questa testimonianza d'Ireneo fu già notata da Eusebio H. E., V, 8, 7: οὐ μόνον δὲ οἶδεν (Ireneo) ἀλλὰ καὶ ἀποδέχεται τὴν τοῦ Ποιμένης γραφὴν λέγων. Καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα κτλ. Anche più tardi nella polemica ariana il Pastore fu adoprato come una autorità dogmatica, Schwegler, *Nach. Zeitalter*, I, 341.

(4) Per le altre testimonianze cfr. più sotto. Vedasi intanto Hermae Pastor, *graece, e cod. Sinait. et Lips. instr.*

La tradizione intorno all'età del Pastore si collega con quella del suo autore, e ci dà, come è noto, due date diverse per la composizione di questo scritto. Secondo l'antica tradizione, rappresentata da Eusebio, l'autore sarebbe quell'Erma discepolo di Paolo, che è nominato nella Lettera ai Romani (XVI, 14). Eus., H. E., III, 3, ἐπεὶ δὲ ὁ αὐτὸς ἀπόστολος [Παῦλος] ἐν ταῖς ἐπὶ τέλει προσρήσεσι τῆς πρὸς Ῥωμαίους, μνήμην πεποίηται μετὰ τῶν ἄλλων καὶ Ἑρμᾶ, οὗ φασιν ὑπάρχειν τὸ τοῦ ποιμένος βιβλίον. Questa tradizione possiamo farla risalire a quelli antichi scrittori che reputarono ispirato questo libro, annoverandolo fra le scritture divine. Oltre Ireneo, come abbiamo veduto, anche Origene (*Comm. in ep. ad Rom.*, XVI, 14. *Opp.*, IV, 683) pare abbia conosciuto il Pastore, che reputa ispirato e crede opera dell'Erma apostolico. Anche più chiaramente che in Origene (1) l'autorità apostolica di questo libro è affermata da Clemente Alessandrino che senza dubbio deve aver considerato Erma come un uomo dell'età apostolica (2). Una versione etiopica antichissima l'attri-

---

Adolphus Hilgenfeld, editio altera. Lipsiæ, 1881. *Prolegomena*, p. III ss. Noi citiamo sempre da questa edizione accuratissima e la più recente, favoritaci dal prof. D. Comparetti, a cui dobbiamo molte grazie.

(1) Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, 1868, p. 34.

(2) Clem., *Strom.*, I, 29, 181. θείως τοίνυν ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα. II, 1, 2. φησὶ γὰρ ἐν τῷ ὁράματι τῷ Ἑρμᾷ ἡ δύναμις ἡ φανεῖσα, cfr. gli altri luoghi in Hilgenfeld, *Herm. Pastor.*, 2 ed. *Proleg.*, p. V; e specialmente Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons*, 3 Th., 1884, p. 155. A queste testimonianze anteriori ad Eusebio non si vede perchè non si riferisca nella

buisce anzi in parte all'apostolo Paolo, chiamato Ἑρμῆν da que' di Listra (*Act.*, XIV, 12) (1). La tradizione degli scrittori orientali non pare che conosca come autore del libro se non l'Erma apostolico; e quantunque, come si rileva da Origene e da Ireneo, fosse disprezzata da molti, pure quella scrittura era pubblicamente letta, ai tempi di Eusebio, in molte chiese.

Un' altra tradizione all' incontro ne designa come autore un Erma, fratello del vescovo romano Pio, dopo l'anno 140. La notizia, senza dubbio, assai corrotta, trovasi nel così detto canone del Muratori (*Ant. ital. med. aevi*, III, 854) in questa forma: « *pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe roma herma conscripsit sedente cathetra urbis romae aeclesiae pio eps fratre eius et ideo legi eum quidem oportet se puplicare vero in eclesia populo neque inter prophetas conpletum numero neque inter apostolos in finem temporum potest* (2). » D'accordo coll'anonimo Muratoriano, il Pseudo-Tertulliano nel carme *Adversus Marcionem*, uno scritto che può riferirsi al IV secolo, accenna ad Erma « angelicus pastor » (III, cap. 9):

Jamque loco nono cathedram suscepit Hyginus
Post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater,
Angelicus Pastor, quia [qui] tradita verba locutus.

---

classica sua opera lo SCHWEGLER, *Nachapostolische Zeitalter*, I, p. 328 ss., 1846.

(1) O. GEBHARDT, *Prolegom.*, p. XXVI s. HILGENFELD, *Proleg.*, p. XVII s.

(2) HILGENFELD, *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1881, II, p. 156 s. Cfr. *Proleg.*, p. II. L'Hingenfeld ha tentato di ricostruirne l'originale greco.

È molto inverosimile invece che nell'Africa l'Erma romano fosse ignoto, se pensiamo che Tertulliano (*De pud.*, c. 20), pure accennando alla diffusione che aveva il Pastore nelle chiese, non allude punto all'Erma fratello del vescovo Pio; il che sarebbe tornato assai opportuno a lui che, seguace allora del Montanismo, non dissimula la sua avversione per quella scrittura. La notizia del frammento Muratoriano ritrovasi ancora più tardi nel *Chronicon Liberianum* dell'a. 354, pubblicato dal Mommsen, dove si dice del vescovo Pio « Sub huius episcopatu frater eius Ermes librum scripsit, in quo mandatur continenturque, quod ei praecepit angelus, cum venit ad illum in habitu pastoris » (Hilgenfeld, *Proleg.*, p. IV); notizia che l'Harnack suppone, senza però alcun dato storico, il cronografo romano avesse ricavata da Ippolito, da cui attinge.

Anche il paragone di queste esterne testimonianze dimostra che la seconda tradizione, la quale si mantiene più tardi in altre fonti poco autorevoli, i Martirologi romani, il *Liber Pontificalis* di Atanasio (1), merita assai minor fede; sebbene oggi dopo lo Zahn (2), sia sostenuta e difesa, quantunque in diverso modo, da' recenti critici (3). Poichè essa contradice all'alta venerazione, quasi come di scrittura rivelata, che il

(1) Cotelier, *Patr. Apost.*, I, p. 72. Schwegler, *Nachap. Zeital.*, I, 329.

(2) Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, p. 44 ss.

(3) Bruell, *Der Hirt des Hermas nach Urspr. u. Inhalt untersucht*. Freiburg, 1882, p. 17 ss. Funk, *Theologische Quartalschrift*, 1884, Bd. 66, p. 120 s.

Pastore ha goduto, come vedemmo, presso i più antichi padri; il qual fatto mal si potrebbe conciliare con una così tarda origine del libro. Uno scritto apocalittico nato nella comunità romana, intorno alla metà del secondo secolo, se anche sulla fine di esso poteva esser venuto a notizia dei Padri orientali, non avrebbe potuto esser già salito in tanto onore da esser citato come γραφή, come opera rivelata. D'altronde lo scrittore stesso vuole che l'opera sua apparisca come cosa dell'età apostolica; la quale tendenza si riconosce a molti tratti che senza dubbio debbono considerarsi in gran parte come artificio letterario. Questo senso ha difatti l'accenno che vi è (*Vis.*, II, 4, 3) a Clemente romano come ancora vivente; γράψεις δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ. Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις κτλ. Il personaggio qui nominato è T. Flavio Clemente consulare, celebre vescovo di Roma, fiorito al tempo di Traiano, e ucciso nel 94 o 96 da Domiziano, pei dissensi che la sua epistola ai Corinti suscitò, come pare, in quella comunità cristiana (Egesippo presso Euseb., H. E., III, 16); poichè oltre a Clemente che si considerava come successore degli apostoli, si nominano come tutt'ora superstiti molti capi della chiesa (*Vis.*, III, 5, 1. Hilg., οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες; cfr. *Sim.*, IX, 16, 5) (1). Si allude poi probabilmente alla persecuzione Neroniana (Tac., *Ann.*, XV, 44), come fatto

(1) Gli argomenti portati in contrario dall'Heyne e dall'Harnack furono già felicemente combattuti dall'HILGENFELD, *Zeitschr. f. w. Th.*. 1878, p. 130 ss. Cfr. HERMAE PA-

recente (*Vis.*, III, 2, 1) coll' espressione μάστιγας, φυλακάς, θλίψεις μεγάλας, σταυρούς, θηρία ἕνεκα τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ (cfr. *Hebr.*, 11, 35. I Clem., 5 s.). E la stessa persecuzione vien ricordata altrove (*Vis.*, IV, 2, 2-3), dove si allude a Nerone colle parole ἄγριον θηρίον, cioè quella « bestia, » di cui parlano l'Apocalisse ed altre scritture apostoliche (II Tim., 4, 17).

Con questi dati concorda il carattere dogmatico della scrittura, che ancora si mostra assai più affine all' Ebionitismo, e alle intuizioni giudaico-cristiane che all' Universalismo pauliniano. Qui ci muoviamo in mezzo a due opposte opinioni sostenute da' critici moderni. Lo Schwegler e l' Hilgenfeld vi riconoscono da un lato così palese « lo spirito della legge giudaica e della giustificazione per via dell' opere, che, tranne pochi luoghi, la scrittura potrebbe passare per un prodotto del Giudaismo precristiano » (1). All' incontro il Ritschl (2) giunge all' opposta conclusione, nè dubita di ammettere l'origine e il carattere etnico-cristiano di questo scritto, il cui tipo dogmatico sarebbe per lui piuttosto il Cristianesimo pauliniano. Ora la prevalenza del colorito giudaico-cristiano apparisce da molti tratti. La forza colla quale vi si riconosce

---

STOR, p. 149 s. BRUELL, *Der erste Brief d. Clemens von Rom*, 1883.

(1) SCHWEGLER, *Nachap. Zeitalt.*, I, 333 s. HILGENFELD, *Die Apostolische Väter*, p. 159 s. HERMAE PASTOR, *Proleg.*, p. XXV ss.

(2) RITSCHL, *Die Entstehung der Altkatholischen Kirche.* 2 Aufl., 1857, p. 238 s.

l'unico Dio come sola materia di fede (*Mand.*, I, 1), per la quale sola peccarono i Gentili (*Sim.*, IV, 4); la identificazione dello Spirito Santo col figlio o coll'arcangelo, sono tratti ebionitici che noi ritroviamo nelle Omilie e nelle Recognizioni pseudo-clementine (1). E non solo in un luogo soltanto si accenna alla redenzione per la morte di Gesù (2), ma il nome stesso di Gesù Cristo non vi apparisce mai, e tutta l'importanza si attribuisce alla *legge* stabilita da lui (3). In questa sta la vera giustificazione, e qualunque opera buona al di fuori di essa non vale (4). Nè quasi mai vien nominata l'ἐκκλησία (5), ma il ceto dei fedeli è chiamato giudaicamente συναγωγή (*Mand.*, XI, 9, 13, 14).

---

(1) *Sim.*, V, 5, 2. ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν. *Sim.*, IX, 1, 1. Cfr. *Recogn.*, IV, 9; VI, 8. *Hom.*, XI, 24; XVI, 12. Quanto alla identificazione coll'ἀρχάγγελος v. *Vis.*, V, 2. *Sim.*, VIII, 1, 1, e la nota dell'Hilgenfeld, *Hermae Pastor*, p. 199 ss., per la quale lo stesso Funk, *Theol. Quartalschrift*. Jahr. 66, I, 1884, p. 121, riconosce che la opinione da lui difesa è divenuta assai dubbia.

(2) *Sim.*, V, 6, 2; Αὐτὸς [ὁ υἱὸς] τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς. Come notammo, anche nella Διδαχή manca ogni accenno alla redenzione e alla passione di Cristo.

(3) Lechler, *Das Apostolische u. Nachapost. Zeitalter*, 2 Aufl., 1885, p. 609. E già Schwegler, *Nachap. Zeitalter*, I, 339.

(4) *Sim.*, V, 3, 2. τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φύλασσε καὶ ἔσῃ εὐάρεστος τῷ θεῷ. 3. ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δοξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι.

(5) *Sim.*, IX, 18, 3, si nomina ἡ ἐκκλησια τοῦ θεοῦ.

Questo spirito d'osservanza giudaica e di giustificazione per mezzo delle opere, questa tendenza apocalittica di tutto lo scritto, questo dispregio ascetico delle ricchezze, che tanto ravvicina il Pastore alla lettera di Jacopo e all'Apocalisse, si congiungono però con altri segni pei quali questa scrittura si distingue dall'Ebionitismo. Non si richiedono i doveri strettamente giudaici come la circoncisione, l'assoluta esclusione dei gentili; non vengono raccomandati precetti propriamente mosaici; nè v'è una risoluta polemica contro il Paulinismo come nella lettera di Jacopo, nell'Apocalisse, o nelle Omilie e Recognizioni clementine (1).

Ad ogni modo l'immaturità dogmatica e la incerta distinzione della legge di Cristo da quella dell'antico Testamento rivela in questo scritto un prodotto anteriore alla metà del secondo secolo, data che il Baur gli assegna (2). Ma d'altra parte nemmeno può accettarsi in modo assoluto l'altra tradizione che l'autore ne sia l'Erma apostolico. Se lo scritto è presentato come opera di lui, questo non è che una *pia fraus*, allo stesso modo e per le stesse ragioni che vien dato come vivo Clemente romano; uso ampiamente invalso nel secondo secolo. Non si potrebbe spiegare altrimenti che Erma stesso si chiamasse « alieno da ogni concupiscenza, innocente, semplice »

---

(1) LECHLER, *Apost. u. Nachap. Zeitalter*, 3 Aufl., 1885, p. 610.

(2) BAUR, *Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte*, 3 Aufl., 1867, p. 82.

e così via (1); nè l'uso del termine στατίων (*Sim.*, V, 1, 2) che qui per la prima volta apparisce (2), e sopratutto l'assai chiara allusione agli apòstoli, dottori e diaconi come già morti (3), e ad una gerarchia ecclesiastica già sviluppata (*Vis.*, III, 5). Che poi l'autore non possa essere l'Erma della lettera ai Romani, resulta evidente non solo dal non trovarsi mai nello scritto nominato l'Apostolo Paolo, ma specialmente dallo spirito antipauliniano che ne trasparisce.

Se dunque vogliamo raccogliere i più sicuri indizi per assegnare la più probabile data del Pastore di Erma in relazione alla διδαχή, ci converrà rilevare che quella parte di esso ove si trovano maggiori riscontri col nuovo documento è la seconda i *Mandata* (ἐντολάς). Ora Atanasio ci attesta che questa parte fu considerata e adoprata come uno scritto a parte, ed egli stesso non cita che questa (4). Sventuratamente mancano appunto in essa indizi cronologici,

---

(1) *Vis.*, I, 2, 3. Ἑρμᾶ, ὁ μακρόθυμος καὶ ἀστομάχητος, ὁ πάντοτε γελῶν, ... Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής, ὁ ἀπεχόμενος πάσης ἐπιθυμίας πονηρᾶς καὶ πλήρης πάσης ἁπλότητυς καὶ ἀκακίας μεγάλης. II, 3, 2. σώζει σε τὸ μὴ ἀποστῆναί σε ἀπὸ θεοῦ ζῶντος καὶ ἡ ἁπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκράτεια.

(2) SCHWEGLER, *Nachap. Zeitalter*, I, 331.

(3) *Sim.*, IX, 15, 4. Οἱ μὲν πρῶτοι, φησίν, οἱ δέκα οἱ εἰς τὰ θεμέλια, τεθειμένοι πρώτη γενεά, οἱ δὲ εἴκοσι πέντε δευτέρα γενεὰ ἀνδρῶν δικαίων, ... οἱ δὲ τεσσαράκοντα ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

(4) Cfr. ZAHN, *Hirt d. Hermas*, p. 88. *Forschungen z. Gesch. d. neut. Kanons*, III Th., 1884, p. 287. HILGENFELD, *Hermae Pastor*, p. VIII.

mentre se ne hanno nelle altre due. Ma anche questi non sembrano interpetrati concordemente dai critici, poichè mentre lo Zahn assegna al Pastore la fine del primo secolo (97-100) l'Hilgenfeld lo crede scritto poco prima della metà del secondo, e il Brüll sulla fine dell'impero d'Antonino Pio, cioè intorno all'a. 161 (1).

In mezzo a tale dissenso non è però impossibile ricercare qualche dato su cui stabilire l'epoca della scrittura. Se si pone mente che, *Vis.*, III, 5, 1-2, si parla di apostoli e vescovi già morti e d'altri ancora viventi, siamo naturalmente condotti al principio del secondo secolo, all'età degl'immediati successori degli apostoli primi. Questo dato s'accorda con le due condizioni storiche nelle quali sembra essere stato composto questo scritto, cioè da un lato una persecuzione dei cristiani da poco incominciata, dall'altro il primo movimento della Gnosi, non ancora divenuta minacciosa. Alla prima relazione si accenna in più luoghi, ma specialmente *Vis.*, II, 2: ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος. πεπλήρωνται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἁγίοις. τοῖς δὲ ἔθνεσιν μετάνοιά ἐστιν ἕως ἐσχάτης ἡμέρας. ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένους τοῖς ἐκκλησίας, ἵνα κατορθώσωνται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἀπολάβωσιν ἐκ πλήρους τὰς ἐπαγγελίας μετὰ

(1) Zahn, *Forschungen*, III, 1884, p. 298. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums*, 1884, p. 618. Brüll, *Hirt des Hermas*, 1882, p. 18, che vien corretto in questa opinione dal Funk, *Theol. Quartalschrift*, 1884, 66 Jahrg., p. 120.

πολλῆς δόξης· ἐμμείνατε οὖν οἱ ἐργαζόμενοι τὴν δικαιοσύνην καὶ μὴ διψυχήσητε, ἵνα γένηται ὑμῶν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. μακάριοι ὑμεῖς, ὅσοι ὑπομένετε τὴν θλῖψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην, καὶ ὅσοι οὐκ ἀρνήσονται τὴν ζωὴν αὐτῶν. κτλ. Ib., 3, 3. Ἰδοὺ θλῖψις ἔρχεται. Alle scuole gnostiche si allude invece specialmente nella terza parte. *Sim.*, VIII, 8, 6. ὑποκριταὶ καὶ διδαχὰς ξένας εἰσφέροντες, ταῖς διδαχαῖς ταῖς μωραῖς πείθοντες. IX, 22, 1. θέλοντες πάντα γινώσκειν, καὶ οὐδὲν ὅλως γινώσκουσι, οὐκ ἐγένοντο γὰρ πονηροί μᾶλλον δὲ μωροὶ καὶ ἀσύνετοι.

Ora poichè l'allusione ad una seconda generazione d'apostoli ci conduce al principio del secondo secolo, la persecuzione di cui si parla in tono profetico, come una persecuzione rinnovata alla quale ha preceduta un'età di pace (1) non può essere che quella svoltasi in seguito all'editto di Traiano, cioè dopo l'anno 110. Fra questo e la morte dell'imperatore a. 117 dovremo dunque porre l'età di questo scritto o almeno della prima parte di esso, le *Visioni*. Nè vi contradicono punto le allusioni alle scuole gnostiche; non solo perchè queste trovansi principalmente nell'ultima parte, alla quale pure l'Hilgenfeld assegna una data più recente, ma perchè il movimento dell'eresia gnostica era già cominciato verso la fine del primo secolo. Si vede anzi che questo moto ereticale non è divenuto ancora minaccioso per la chiesa (2). Coi quali indizi

(1) Brüll, *Hirt des Hermas*, 1882, p. 17 s.
(2) Hilgenfeld, *Hermae Past. Prolegomena*, XXV.

concorda poi il carattere giudaizzante di tutto lo scritto, la Cristologia, come abbiamo veduto, molto imperfetta, i segni di un organamento gerarchico, e le notizie della grande autorità che godè il libro.

Se gli ultimi anni dell'impero di Traiano posson dirsi il termine *ad quem* per la data della più gran parte di questo scritto, l'altra che secondo la notizia d'Atanasio comparve come un'opera a parte, e mostra maggiori affinità colla διδαχή, deve tenersi come più antica di qualche tempo; il che è tanto più credibile se si pensi che il suo contenuto è principalmente precettivo ed etico come la prima parte della διδαχή. Il termine *a quo* è l'età della lettera di Jacopo, nota all'autore del Pastore d'Erma, che cade, come ha dimostrato l'Hilgenfeld (1) nell'impero di Domiziano, cioè fra l'a. 81 e 96. Rimane dunque come la più probabile età di questa parte il primo decennio del secondo secolo (2).

Ora, le relazioni che passano fra il Pastore e la διδαχή sono di doppia natura. Alcune si presentano come coincidenze assai generiche o motivi che ritroviamo comuni a molti prodotti dell'antica letteratura

---

(1) Hilgenfeld, *Hist. krit. Einleitung* in *d. N. Test.*, 1875, p. 541. *Her. Past.*, *Proleg.*, XXV.

(2) Se è vero che Erma, *Vis.*, IV, 2, 4, non segue la versione dei Settanta, *Dan.*, VI, 22, ma quella di Teodozione che appartiene alla metà del secondo secolo (Schaff, *Church History*, II, 678 ss. *The Oldest Church Man.*, 233, 1885), bisognerebbe credere questo come altri luoghi della scrittura d'una data più recente, senza che fosse necessario mutarla per tutto il corpo dell'opera.

cristiana; altre invece sono così intime che difficilmente si potrebbero spiegare senza una dipendenza letteraria delle due scritture (1). Della prima specie è la descrizione pittorica delle «due vie,» che il Wordsworth crede una espansione del discorso sul monte, e come si trova in molte scritture orientali, così anche doveva esser divenuta popolare nell' antica chiesa cristiana. Con essa si apre la διδαχή, e il motivo viene accennato più volte nel Pastore. (*Mand.*, VI, 1, ὀρθὴν ὁδὸν καὶ στρεβλήν). È degno però d'esser rilevato un fatto, che mentre nella διδαχή l'imagine è espressa nella più semplice forma, il Pastore e la lettera di Barnaba v'innestano un elemento nuovo che risente d'influssi gnostici; la distinzione delle due vie diviene per essi l'opposizione dei due angeli, l'uno del bene l'altro del male. La quale coincidenza ci avvia a considerare i due testi come una amplificazione della διδαχή.

---

(1) Cfr. Zahn, *Forsch. z. Gesch. d. neut. Kanons*, III Th., 1884, p. 315-19. Harnack, *Texte u. Unters.*, II, 1, 1884, p. 5, 87. Funk, *Theol. Quartalsch*, 1884, p. 398 s. Holtzmann, *Jahrb. f. prot. Th.*, 1885, p. 165 s. Sabatier, *La didaché ou l'enseignement* ecc., 1885, p. 26 s. Canon Spence, *The Theaching of the twelve Apostles*, 1885, p. 111-114. Schaff, *The Old. Church Man.*, p. 233 ss. Bryennios, διδαχή, p. 89 ss.

Past., *Mand.*, VI, 2 (HILGENFELD)	Barn., *Ep.*, 18
δύο εἰσὶν ἄγγελοι.... εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας.	ἐφ' ἧς μὲν γὰρ εἰσι τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ.
Indi, descritto l'angelo della giustizia, .	
ὅρα νῦν καὶ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας τὰ ἔργα.	
ἀπὸ δὲ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας ἀποστῆθι, ὅτι ἡ διδαχὴ αὐτοῦ πονηρά ἐστι παντὶ ἔργῳ.	

E in quest' ordine di riscontri noi possiamo annoverare la riduzione di tutti i precetti etici e religiosi alla fede in Dio e all' ἐγκράτεια che troviamo nel capitolo I della Dottrina e nel Pastore (*Mand.*, I, 1), la distinzione d'una doppia ἐγκράτεια l'una positiva l'altra negativa nel Pastore (*Mand.*, VIII, 1) che risponde alla distinzione delle due vie. E così forse anche la enumerazione dei vizi da cui astenersi (*Mand.*, VIII, 3 e 5, cfr. 12, 2) che ha delle singolari corrispondenze colla *Dottr.*, II, 2 ss., e colla descrizione della via della morte cap. V (1), perchè una tale enume-

(1) Così l'espressione, *Doct.*, 4, 4, οὐ[μὴ] διψυχήσεις, πότερον ἔσται ἢ οὔ. BARN., 19, 5, non ha che una relazione coll'altra HERM., *Vis.*, III, 4, 3, fondata pel concetto della διψυχία che in Erma ritorna così spesso, ed è derivato da *Jacob.*, I, 8.

razione, come sopra vedemmo, è comune in tutta l'antica letteratura cristiana.

All' incontro non può negarsi l' evidente rapporto letterario fra questi due luoghi.

Herm. *Mand.*, II, 4 (HILGENFELD)	*Doctr.*, I, 7 ss.
δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων, τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς. πᾶσιν δίδου. πᾶσι γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διὰ τί ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσι δίκην. ὁ οὖν διδοὺς ἀθῷός ἐστιν. κτλ.	παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει διδόσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῷος γάρ ἐστιν. οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι. εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῷος ἔσται. ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην, ἵνα τί ἔλαβε καὶ εἰς τί κτλ. IV, 20. μὴ γίνου... πρὸς τὸ δοῦναι συσπῶν... οὐ διστάσεις δοῦναι.

Il fondamento comune ai due testi è il precetto evangelico, Matth., V, 45; Luc., VI, 30. Ma la somiglianza è tale che non par possibile sostenere collo

---

PAST. *Mand.*, IX, 1. Ἆρον ἀπὸ σεαυτοῦ τὴν διψυχίαν καὶ μηδὲν ὅλως διψυχήσῃς αἰτήσασθαι παρὰ τοῦ θεοῦ κτλ. Ib., 4, οἱ γὰρ διστάζοντες εἰς τὸν θεόν οὗτοί εἰσιν οἱ δίψυχοι κτλ. μὴ διψυχήσῃς ὅτι ταχὺ οὐκ ἔλαβες τὸ αἴτημα τῆς ψυχῆς σου, e tutto il cap. sulla διψυχία.

Zahn (1) l'indipendenza dell'uno dall'altro. Ora se noi esaminiamo attentamente il contesto dei due luoghi qui posti di fronte, possiamo avvederci come il concetto semplice della Dottrina venga amplificato nel Pastore, e la continuità dei pensieri interrotta. Poichè mentre la Dottrina distingue semplicemente chi prende da chi dà, poi due diversi casi di chi prende avendo bisogno e di chi prende senza bisogno, il Pastore dopo il precetto generale, distingue i due casi, e infine ritorna a dire che chi dà è senza colpa. Quindi il testo presenta una inutile ripetizione οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον .... οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες τίσουσιν δίκην. È vero che l'ultima proposizione del capitolo nella Dottrina (I, 6), ove si riferisce un detto del Signore che non si trova in niuna delle scritture ed è forse un λόγος orale, sembra contradire, come hanno

(1) Zahn, *Forschungen* ecc., 3 Th., 1884, p. 316. Vogliamo notare che lo strano precetto, *Doctr.*, I, 3, di « digiunare pei propri persecutori » se pure qui il testo non è corrotto, deve essere forse inteso nel senso del digiuno pei poveri secondo Herm., *Sim.*, V, 3, 7-8. Così interpetrato potremmo ritrovare un'altra antica testimonianza per la διδαχή in questo luogo di Origene, *Hom. in Lev.*, X: « *Sed est et alia* (*ieiunandi ratio*) *cuius laus quorundam apostolorum litteris praedicatur Invenimus enim in quodam. libello ab apostolis dictum; beatus est qui etiam ieiunat pro eo ut alat pauperem.* » Fa meraviglia quindi l'osservazione dell'Harnack, *Texte und Unters.*, II, 1, 1884, p. 5: « woher diese Stelle genommen ist, ist unbekannt. » Il luogo probabilmente è questo del Pastore o meglio questo della Dottrina, se deve interpetrarsi nel senso indicato.

notato l'Harnack e l'Hilgenfeld (1), a questo concetto dell'elemosina incondizionata. Ma innanzi tutto deve notarsi che questa contradizione non è così cruda come pare alla prima. La dottrina non dice assolutamente, come Erma, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς; anzi tralascia quèsto precetto, e dice solo che si « dia a chiunque chiede, » (secondo Luc., VI, 30) nel senso di « chiunque ha bisogno. » E poi, data anche l'incertezza nel testo della Dottrina, lo stesso precetto utilitario che è in fine al capitolo, porta un'impronta di durezza giudaica, come ha notato il Sabatier (2), e quindi è segno della maggiore antichità di quel testo. Il che vien poi confermato dall'altro fatto che l'Epistola di Barnaba, 19, 8-11, mentre riproduce molte espressioni della Dottrina (p. e. οὐ διστάσεις δοῦναι, οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις), nulla invece ha in comune con Erma.

La stessa tendenza amplificativa di Erma di fronte alla Dottrina si ricava anche dal paragone fra questi luoghi. *Doctr.*, IV, 13. οὐκ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ θεοῦ. Herm., *Vis.*, II, 3, 1. σὺ δὲ,

(1) Harnack, *Texte* ecc., 11, I, p. 7. Hilgenfeld, *Nov. Textam. extra can.* ed. 2, 1884, p. 104.

(2) Sabatier, *L'Enseignement* ecc., 1885, p. 27. Deve notarsi poi che non meno incoerente è la successione dei concetti in Erma, poichè mentre dapprima impone una carità incondizionata, in seguito tenta di opporsi alla simulata indigenza. Del resto la crudezza di quel precetto vien poi temperata nella *Dottrina,* IV, 6-13.

'Ερμᾶ, μηκέτι μνησικακήσῃς τοῖς τέκνοις σου, μηδὲ τὴν ἀδελφήν σου ἐάσῃς, ἵνα καθαρισθῶσιν ἀπὸ τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν. παιδευθήσονται γὰρ παιδείᾳ δικαίᾳ, ἐὰν σὺ μὴ μνησικακήσεις αὐτοῖς, μνησικακία θάνατον κατεργάζεται (1). Anche più chiara è la coincidenza dei due testi quanto alla descrizione dei veri e dei falsi profeti (2). (*Doctr.*, 11; Herm., *Mand.*, XI, 8 ss.) p. e.:

Herm., Ib., 8	*Doctr.*, XI, 7
ἀπὸ τῆς ζωῆς δοκίμαζε τὸν ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον κτλ. Ib., 15. οἱ προφῆται οἱ κενοὶ ὅταν ἔλθωσιν εἰς πνεύματα δικαίων, ὁποῖα ἦλθον, τοιοῦτοι καὶ εὑρίσκονται..... δοκίμαζε οὖν ἀπὸ τῆς ζωῆς καὶ τῶν ἔργων τὸν ἄνθρωπον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν πνευματοφόρον εἶναι.	οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν.... ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης.

E così la più larga parte che in Erma vien fatta alla rappresentazione degli pseudoprofeti, ci dimostra che questa scrittura appartiene ad un'età in cui l'eresie erano più sviluppate e cominciava a diffondersi la

(1) Cfr. *Vis.*, I, 3. ἀλλὰ φιλότεκνος ὢν κτλ. Clem., I *Cor.*, 21.
(2) Nè è esatto lo Zahn, *Forschungen*, 3 Th., p. 315, che non l'ammette perchè nella *Dottrina* si parla più dei veri, in Erma più dei falsi profeti. Non mancano nell'uno e nell'altro scritto i tratti essenziali delle due classi.

Gnosi; fatto questo in tutto ignoto alla Dottrina, la quale non sa di questi interni dissidi della Chiesa (1).

Ciò che infine pone fuor di dubbio, a parer nostro, la posteriorità d'Erma di fronte alla Dottrina è il carattere della gerarchia ecclesiastica che vi è assai più sviluppata (2). Come abbiamo accennato, la gerarchia nella Dottrina risulta da due parti; l'una ancora libera e migrante, gli apostoli, profeti e dottori, l'altra stabile ed elettiva, i vescovi e i diaconi. I primi, dotati di *charisma* appartengono a tutta la chiesa; i secondi sono propri delle singole comunità. Ora per quel che si riferisce al primo gruppo pneumatico, la Dottrina risponde interamente alla costituzione dell'età apostolica. I, *Cor.*, 12, 28. πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους. *Eph.*, 4, 11, e alla storia di Peregrino nella vita scrittane da Luciano (c. 11-16). Invece l'organamento episcopale del secondo secolo vi è appena abbozzato (3). L'età apostolica è sul tramonto e si sente il bisogno di

---

(1) Non si spiega quindi la contraria affermazione del Bonet-Maury, *La Doctr. d. douze Apôtres*, 1884, p. 23. La Dottrina parla di falsi profeti, ma non ci dice mai in che consista la loro dottrina.

(2) Cfr. Bonet-Maury, La *Doctrine* ecc., p. 23. Harnack, *Texte* ecc., 11 Th., 1884, p. 101 ss. Canon Spence, *The Theaching* ecc., 1885, p. 127 ss. Schaff, *The Old. Church Manual*, 1885, p. 62 ss. Sabatier, p. 130 s.

(3) Cfr. Spence, Ib., p. 128. Schaff, op. cit., p. 66. Lechler, *Apost. u. Nachap. Zeitalter*, 3 Aufl., 1885, p. 574 ss. e recentemente Hilgenfeld, *Zum Ursprunge des Episkopats* in *Zeit. für wiss. Theol.*, 1886 spec., p. 24 ss.

fissare un organismo stabile e regolare di gerarchia. I vescovi e i diaconi dovranno tener luogo degli apostoli, profeti e dottori (*Doctr.*, c. 15), ma si sente il bisogno di raccomandarli perchè non sieno tenuti a vile (μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς).

Mentre nella Dottrina noi assistiamo alla prima origine dell'episcopato, Erma è più vicino all'epoca in cui questo avrà già acquistato un potere monarchico ed assoluto nella chiesa. Quest'epoca è rappresentata dalle lettere Ignaziane e da quelle di Policarpo (1), ed anche già nella lettera di Clemente romano ai Corinti s'inculca con molta forza la sottomissione ai capi della comunità (2); e nelle lettere pastorali, in quella ai Filippesi, e negli stessi *Atti degli apostoli* l'episcopato sembra disegnarsi con tratti sicuri (3). Ora se si guarda al Pastore d'Erma noi vi

---

(1) Il contrapposto non potrebb'essere più evidente, *Doctr.*, c. 15. POLYCARP., *Philipp.*, 5, ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, ὡς θεῷ καὶ χριστῷ. IGN. SMYRN., 8, Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς χριστὸς τῷ Πατρί. καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις. τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε, ὡς θεοῦ ἐντολήν. κτλ. *Trull.*, 7, ὁ χωρίς ἐπισκοπου κ. πρεσβυτερίου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει. Cfr. 2, 2. ZAHN, *Ign. von Antioch.*, p. 295 ss. LECHLER, op. cit., 582 ss.

(2) CLEM., I *Cor.*, 40, 41. Cfr. RITSCHL, *Entstehung d. Altkathol. Kirche*, 2 Aufl., 1857, p. 360 ss.

(3) *Philip.*, I, 1, I *Tit.*, 5-7. I *Tim.*, 3, 2 ss. 5, 17, 9, 1, 2. *Act. Ap.*, 20, 17 πρεσβύτεροι κ. διάκονοι. Ib., 28, ἐπίσκοποι. I CLEM., *Cor.*, 42. È notevole poi che nella Dottrina i profeti prendon parte al culto, X, 5, come ci attestano gli *Atti*, 6, 4, e che mentre insieme con Erma, contrariamente alla lettera agli Efesini, non distingue gli apostoli dagli evangelisti, la Dot-

troviamo innanzi tutto chiaramente distinti gli apostoli e i dottori. *Sim.*, IX, 15. ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, cfr. 16, 5, ἀπ. καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον (1), invece non si parla mai come una classe speciale dei profeti, salvo in un sol luogo, dove i προφῆται τοῦ θεοῦ (*Sim.*, IX, 15) sono manifestamente i profeti dell'antico Testamento. Questo silenzio che pare contrasti col carattere profetico di tutta la scrittura e colla minuta descrizione che vi si fa dei veri e dei falsi profeti (*Mand.*, XI) è stato spiegato dall'Harnack. Ma quello ch'egli non riesce a spiegare è l'ordine gerarchico, che a lui pare in contradizione col primo, descritto in *Vis.*, III, 5, οὗτοι εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι. La precedenza dei vescovi sui dottori indicata in questo luogo però non fa meraviglia a chi pensi che già in *Sim.*, IX, 27, i vescovi mostrano avere una così grande autorità che il Ritschl ha potuto affermare come in Erma trovisi lo stesso concetto monarchico dell'episcopato come nelle lettere di Policarpo e di Ignazio (2).

Raccogliendo tutti questi caratteri e dati intrin-

---

trina sembra anche talvolta usi promiscuamente il termine d'apostolo e di profeta, V, *Doctr.*, XI, 4, 5, dove contrapposto all'apostolo è il falso profeta. Così pure al c. XV è notevole che non si parla se non di profeti e dottori.

(1) Ritschl, op. cit., 2 Aufl., p. 351.

(2) Ritschl, *Entst. d. alkath. Kirche*, 2 Aufl., p. 357. *Sim.*, IX, 27, οἱ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν. Policarp., *Philip.*, 1.

seci delle due scritture, noi siamo condotti a concludere colla maggiore verosimiglianza che il Pastore d'Erma sia scritto più tardi della Dottrina degli Apostoli. Ora, poichè come abbiamo visto Erma non può esser posteriore al 117, e molto probabilmente è vicino all'anno dell' editto di Traiano, così abbiamo un termine oltre del quale non possiamo ricondurre la Dottrina, cioè il primo decennio del secondo secolo.

II

LA DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI E LA LETTERA DI BARNABA

Ben più intime ed evidenti sono le relazioni fra i due testi della Dottrina e della epistola che va sotto il nome dell' apostolo Barnaba. Da queste relazioni potremmo ricavare un criterio sicuro per fissare l' età della scrittura ora scoperta, se vi fosse unanime consenso intorno alla data della lettera di Barnaba, e se i critici recenti non fossero ancora divisi nel giudicare se si debba riconoscere in questa, specie negli ultimi capitoli, un ampliamento della διδαχή piuttosto che la fonte di essa. A noi conviene raccogliere dunque i resultati della critica più recente quanto alla prima questione, per stabilire quindi in un modo preciso la vera relazione fra i due antichi testi cristiani.

Che l' autore dell' epistola non sia l' apostolo Barnaba, compagno di Paolo, di cui parlano gli *Atti* (IV, 36), risulta da molti argomenti interni (p. e. *Ep.*,

c. 8, 15 sq., p. 20, ediz. Hilgenfeld), dal fatto stesso che la scrittura non sia stata accolta nel canone del NT, e salvo poche voci discordi (1), è riconosciuto dai più autorevoli critici contemporanei (2). E certo è ancora che l'autore non può essere d'origine giudeo-cristiana, come credè il Lipsius (3), ma un gentile convertito al Cristianesimo (4), e che dirige la sua epistola sopratutto ai gentili cristiani (5). Lo scritto ha per carattere fondamentale l'opposizione vivace contro il Giudaismo, ed è secondo tutti i segni un prodotto del Cristianesimo pauliniano. Ma assai più che la sua origine non apostolica e le sue tendenze dogmatiche è incerta l'età della sua composizione, poichè nelle opinioni dei critici abbiamo una latitudine cronologica di oltre un mezzo secolo; cioè da poco dopo la distruzione di Gerusalemme, fino a pochi anni prima della seconda guerra giudaica sotto Adriano (a. 132).

---

(1) NIRSCHL, *Patrologie*, I, 1881, 53-57. JUNGMANN, *Revue cathol.*, p. 271 ss. SCHMID, *Grundlinien d. Patrologie*, 2 Aufl., 1886, p. 30 s.

(2) HEFELE, *Sendschreib. des Apostel Barnabas*, 1840. HILGENFELD, *Barnabae Epistula*, ed. altera, 1877. *Prolegomena*, p. XXX ss. FUNK, *Der Barnabasbrief, eine Schrift vom Ende des ersten Jahrh.* in *Theolog. Quartalschrift*, 66, 1884, p. 5 ss.

(3) SCHENKEL, *Bibellex.*, I, p. 363 ss.

(4) DONALDSON, *The Apostolical Fathers*, London, 1874, p. 262 ss. HILGENFELD, *Barnabae Epistula*, ed. alt., 1877, p. XXXII s. FUNK, *Theol. Quartalsch.*, 1884, p. 11 ss.

(5) HILGENFELD, *Prolegomena*, p. XXXIII s. LECHLER, *Das ap. und nachap. Zeital.*, 3 Aufl., 1885, p. 601 ss.

Fra queste due opinioni estreme per la cronologia di Barnaba, la prima delle quali fu sostenuta fra gli altri dal Weizsäcker, la seconda dal Volkmar e da molti altri, sta una serie d'opinioni intermedie che tutte s'accordano in ultimo nel riferire lo scritto alla fine del primo secolo.

Le ragioni di queste opposte sentenze sono principalmente in due luoghi della scrittura (cap. 4 e 16), che furono considerati come due dati storici per determinare l'età del documento. Nel secondo (c. XVI, p. 40, 7 s., ed. Hilgenfeld) si parla della distruzione del tempio di Gerusalemme e della sua riedificazione per opera dei capi degli stessi nemici, come d'un presente adempimento storico della profezia di Isaia (XLIX, 17). γίνεται. διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν (cioè i Romani), νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν. Questo tempio riedificato non è che il tempio di Gerusalemme, alla cui ricostruzione romana Barnaba parrebbe alludere con certa ironia; e poichè Adriano sul principio del suo imperio concesse la riedificazione del santuario giudaico, così la lettera, secondo l'interpetrazione difesa principalmente dal Volkmar (1) e seguita poi dal Lipsius, Müller, Keim, Tischendorf e dall'Harnack (2), dovrebbe riferirsi a questi primi anni di Adriano, cioè 117-120. Se non che codesta interpe-

(1) Volkmar, *Handbuch der Apokryphen*, 1863, II, 377. *Ursprung der Evangelien*, 1866, p. 148-151.

(2) Harnack, *Barn. Epist.*, ed. 2, 1878, p. LXXI ss.

trazione ha incontrate gravi difficoltà, sopratutto poichè la notizia di quel decreto di Adriano è assai poco sicura. Si fonda difatti sulla narrazione d'una scrittura ebraica, *Genesis Rabba,* c. 64 (riferita dal Volkmar (1), che al tempo di Rabbi Josua ben Chanania (nell'età di Traiano e Adriano) l'imperatore romano decretò l'edificazione del Santuario, e che a tal fine Papo e Luliano fecero collette; ma che in seguito alle opposizioni dei Samaritani, il decreto imperiale non ebbe effetto. Epifanio all'incontro, che ci parla d'un viaggio d'Adriano in Palestina 47 anni dopo la distruzione di Gerusalemme, e della sua deliberazione di riedificare la città col nome di Elia Capitolina (*De mens. et pond.*, c. 14, p. 170), esclude la riedificazione del tempio e riferisce ai primi anni dell'impero d'Adriano un fatto assai posteriore. Nè meglio vale l'altra notizia giacchè il Rabbi Josua appartiene non solo all'età di Adriano, ma anche a quella del suo predecessore. Del resto Barnaba non parla in questo luogo di una riedificazione per opera dei Giudei, ma degli ὑπηρέται τῶν ἐχθρῶν. Sarebbe stata dunque non una umiliazione ma un trionfo grande dei Giudei, di cui avrebbe dovuto parlare in questo luogo Barnaba. All'incontro in tutta la lettera si accenna alle loro sventure (2), e lo spirito di

---

(1) *Handb. der Apokryph.*, I, 1860, p. 108. Hilgenfeld, *Barn. Epist.*, ed. 2, 1877, p. 120.

(2) Per es. *Ep.*, c. IV, p. 11, 6 s. (Hilg.), ὅταν βλέπητε μετὰ τηλικαῦτα σημεῖα κ. τέρατα γεγονότα ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ οὕτως ἐγ-

tutta la scrittura è palesemente antigiudaico. Nè, se pure il luogo deve intendersi in un senso letterale, ci è bisogno di considerarlo come allusione ad un fatto storico attuale; perchè alle parole γίνεται e νῦν segue un futuro ἀνοικοδομήσουσιν, che sta ad indicare la costante speranza dei Giudei in una futura riedificazione del tempio distrutto.

Ma anche questa indicazione cronologica vien meno se il luogo si interpetra in un senso allegorico, che è più conforme all'indole gnostico-cristiana della lettera intera, e se coll' Hilgenfeld e col Funk (1), quella riedificazione del tempio si intende come una rigenerazione spirituale. Questa interpetrazione è richiesta dal nesso naturale dei concetti in tutto questo luogo; i καθελόντες τὸν ναόν sono i Romani e sono quelli stessi che adempiono il vaticinio d'Isaia riedificando il tempio, poichè la conversione dei gentili è appunto codesto adempimento. Nè si possono dire strumenti di Dio per la erezione d'un tempio agl' idoli nel luogo del distrutto tempio d' Israele in Elia Capitolina. Il tempio di cui si parla è il vero tempio vaticinato

---

καταλελεῖφθαι αὐτούς κτλ. Bisogna però notare che senza dover ricorrere all' ironia che ci trova il Volkmar, Barnaba può in quel luogo, 16, 7, alludere come ad una grande umiliazione dei Giudei alla edificazione d'un tempio pagano a Giove nel luogo del tempio di Gerusalemme fatta da Adriano. Dio. Cass., LXIX, 12.

(1) Hilgenfeld, *Barn. Ep.*, 2 ed., p. 121 s. Funk, *Theol. Quartal.*, 1884, p. 19 ss.

dai profeti, il tempio di Dio, attuato nella chiesa cristiana. Già nel c. IV, p. 10, 11, Barnaba aveva detto γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ, ed ora conchiude il c. XVI coll'enfatica esclamazione (p. 42, 6) τοῦτό ἐστι πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ.

Non si può dunque raccogliere un sicuro dato cronologico da questo luogo, salvo forse che il modo dell'allusione alla distruzione del tempio di Gerusalemme (γίνεται non ἐγένετο) sta ad indicare un'epoca non lontana da quel fatto storico, senza però che se ne debba concludere col Veiszäcker che la lettera è scritta sotto l'impero di Vespasiano, poco dopo la distruzione di Gerusalemme.

Nell'altro luogo (c. IV, p. 9, 15-18, ed. Hilg.) la predizione di Daniele sopra i dieci re e l'undecimo che ne depone tre in uno, si considera come già avverata, con evidente allusione agli imperatori Romani (1). Non è chiaro però se l'undecimo debba considerarsi come già morto o come ancora vivente; ma se pensiamo che nelle parole che precedono la predizione si dice che l'ultima tentazione fu compiuta (τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικε), e che il Signore abbreviò i tempi e i giorni (συντέτμηκε τοὺς καιροὺς κ. τὰς ἡμέρας) per preparare al suo diletto l'eredità

(1) Ep. IV, p. 9, 15 s. λέγει δε καὶ ὁ προφήτης οὕτω. Βασιλεῖαι δέκα ἐπὶ τῆς γῆς βασιλεύσουσι, κ. ἐξαναστήσεται ὄπισθεν μικρὸς βασιλεύς, ὃς ταπεινώσει τρεῖς ὑφ'ἓν τῶν βασιλέων (Dan., 7, 24) κτλ.

sua, ci sarà naturale il supporre che quella morte sia avvenuta da poco. Se non che il Volkmar (1), seguito, come vedemmo, dal Baur, dall'Hausrath, dall'Harnack e da altri, avendo riportata per il luogo ora esaminato, la lettera ai primi tempi d'Adriano, è costretto a dare di questo un'altra interpetrazione. Egli qui trova non l'allusione ad un fatto avvenuto ma la predizione d'un fatto avvenire, e il piccolo re è un imperatore futuro, un Nerone o un Domiziano, che verrà come Anticristo. Oltrechè i tre re di cui qui si parla non debbon essere annoverati fra quei dieci, ma come succeduti ad essi, e l'espressione « deporrà tre in uno » deve riferirsi ai tre imperatori Nerva, Traiano, Adriano che costituivano una dinastia per adozione. Ma che in questo luogo si predica un avvenimento, è contradetto palesemente dal testo, ove si parla chiaro di un fatto avvenuto. E nemmeno è vera l'allusione ad un Anticristo, e che i tre re sieno aggiunti ai dieci (come mostrano l'espressioni τρεῖς τῶν βασιλέων, τρία τῶν μεγάλων κεράτων). Il piccolo re di cui si parla non è perciò che l'undecimo nella serie. Opposta sentenza seguì il Veizsäcker (2) che riferì la lettera all'età di Vespasiano. I tre deposti da Vespasiano sono Galba, Ottone, Vitellio, dei quali appunto si dice τρεῖς ὑφ' ἕν, ad indicare la breve durata del loro regno, secondochè aveva disposto il Signore, abbreviando i tempi

(1) Volkmar, *Ursprung unserer Evangelien*, 1866, p. 140 ss.
(2) *Zur Kritik des Barnabasbriefs*, 1868, p. 29 ss.

e i giorni per preparare la via al suo diletto. Tutti questi fatti coincidono poi mirabilmente colla caduta dell' antico tempio d' Israele sotto Vespasiano. Se non che anche contro questa interpetrazione stanno insuperabili difficoltà; e sopratutto che Vespasiano possa chiamarsi piccolo re di fronte a Galba, Ottone e Vitellio, rappresentati invece come re grandi (μικρὸς βασιλεύς, τρεῖς τῶν μεγάλων βασιλέων). Inoltre Vespasiano nella serie degli imperatori è il nono, e se si vuol cominciare da Cesare (come Eusebio nella sua cronaca o Svetonio), è solo il decimo, mentre il luogo di Barnaba lo pone come undecimo nella serie.

Se noi ci atteniamo all' ordine naturale, siamo condotti a Domiziano, il quale perciò dovrebb' essere il piccolo re di cui qui si parla. E così difatti credè dapprima l' Hilgenfeld (1), riferendo la composizione di questa lettera agli ultimi anni di Domiziano. Pure, è difficile ritrovare nell' imperio di questi il fatto della deposizione dei tre predecessori « in uno, » poichè non vale l' affermare col Wieseler che Domiziano contribuì alla deposizione di Vitellio (Svet., *Dom.*, 1), che fu reputato causa della morte del fratello Tito (Dio. Cass., LXV, 26), e poteva anch' esser tenuto come uccisore del padre Vespasiano (Ib., LXVI, 17). Il Funk ha posto in chiaro quante lacune abbia una tale dimostrazione (2). Ma oltre a questa particolarità, in Domiziano manca anche l' al-

(1) *Zeitschr für wiss. Theol.*, 1858, p. 288; 1861, p. 221.
(2) *Theolog. Quartalschrift*, 1884, p. 28.

riconosciuta (Tac., *Hist.*, V, 5). I cristiani ancora sotto Domiziano facevano causa comune coi Giudei (1); condizione questa che ci viene così al vivo rappresentata dagli *Atti degli Apostoli*. Lo scrittore della lettera non conosce una vera persecuzione contro i cristiani, e come la διδαχή, pone nell' avvenire l' iniquità dei tempi e l' ultimo scandalo (c. 4, p. 9, 12). Questa mite condizione in cui si trovano le società religiose, si avvera principalmente sotto l'imperio di Nerva (2), cioè 96-98, che è la più probabile data della lettera di Barnaba.

Se non che il paragone di essa con la διδαχή può spargere nuova luce sulla sua composizione. Già il Le-Moyne e il Müller (3) supposero che l' ultima parte della lettera (c. 18-21) non faccia parte del piano originario della composizione, ma che sia stata più tardi aggiunta o da un altro o dallo stesso scrittore. Questa ipotesi che pareva giustificata dall' analisi del contenuto e dal mancare dell' ultima parte nelle più antiche versioni latine di Barnaba, ora pare di nuovo confermata dalla sua corrispondenza colla Dottrina, che qui dobbiamo definire.

Sulle relazioni dei due antichi documenti i critici autorevoli sono ancora divisi. La priorità di

---

(1) SVET., *Dom.*, 12. DIO. CASS., LXVII, 14. ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλειν.

(2) DIO. CASS., LXIII, 1. ὅυτε ἀσεβείας οὔτ' ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτίασθαί τινας συνεχώρησε.

(3) *Erklärung des Barnabasbriefs*, Lips., 1869, p. 344 s.

Barnaba è affermata dal Bryennios, Hilgenfeld, Harnack, Krawutzcky. Per la priorità della Dottrina stanno invece Zahn, Funk, Langen, Schaff; mentre Holtzmann, Lightfoot, Massabieau, Lipsius, credono ad una più antica sorgente, comune ad ambedue le scritture. Un diligente ed attento paragone (1) ci persuade che, almeno nella parte in cui Barnaba corrisponde alla Dottrina, questa ne sia l'esemplare o almeno di redazione più antica. È degna d'esser notata una corrispondenza non avvertita fino a qui, che mentre i due ultimi capitoli di Barnaba corrispondono alla prima parte della Dottrina, nei primi invece (e specie nel IV dove l'ordine è palesemente turbato) s'incontrano dei tratti che ritroviamo specialmente nell'ultimo capitolo della Dottrina, mentre la parte centrale è nei due testi interamente diversa. Ed in un'altra particolarità convengono i due testi. Come abbiamo visto, nella Dottrina l'ultimo capitolo c'insegna il termine ove conducono le due vie descritte nella prima parte. Il principio e la fine si corrispondono e si collegano, sebbene nel testo attuale sieno divise dalla parte centrale interposta.

---

(1) Questo paragone è più abbozzato che diligentemente condotto dai critici. Vedi Bryennios, *Proleg.*, p. 84-90. Zahn, *Forsch.*, III, 310 ss. Harnack, II, I, p. 81 ss. Bonet-Maury, p. 17 ss. Canon Spence, *The Theaching*, p. 111 ss. Holtzmann, *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1885, p. 154 ss. Schaff, p. 227 ss. Hilgenfeld, *Zeit. f. wiss.*, Th. I, 1885, p. 80 ss. Langen, *Histor. Zeitschr.*, I, 1885, a cui si deve la più compiuta analisi dei due testi che sia stata fatta fino a qui.

Allo stesso modo nei primi capitoli di Barnaba (IV e V) si accenna alla distinzione fra la via della verità e la via delle tenebre, che vien fatta così chiaramente nell'ultima parte. Il valore di questa somiglianza si scuoprirà meglio dopo aver, col paragone dei due testi, dimostrato che nelle parti corrispondenti Barnaba non è che una confusa amplificazione della prima parte della Dottrina, la quale nella sua brevità e semplicità mostra i segni d'un'antichità maggiore.

Che il VII libro delle *Costituzioni apostoliche* e i così detti *Canoni ecclesiastici*, pubblicati dal Bickell, dal Lagarde, e dal Pitra, sieno una amplificazione posteriore di Barnaba e della Dottrina è stato dimostrato in generale ed esemplificato in particolare dal Bryennios e specialmente dall'Harnack (1), in modo che

---

(1) Harnack, 178 s.; 210 s. cfr. le osservazioni aggiunte dall'Holtzmann, *Die Didache und ihre Nebenformen*, in *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1885, I, p. 155 s. e il lavoro recente dell'Harnack stesso, *Die Quellen d. sog. Apostolischen Kirchenordnung*, in Texte u. Unters. II, 1886. Qui vogliamo rilevare il colorito più idealistico di questo testo che si giova di Barnaba, della *Dottrina*, e di qualche altra fonte. *Doctr.*, III, 17, οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν (*Const. App.*, VII, 7). *Canon. Eccles.*, I, p. 114, 9 (Hilg.) ἐπειδὴ πραεῖς κληρονομοῦσι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν; alcune espressioni rammentano il quarto evangelio ζωὴ αἰώνιος. L'Episcopato nella seconda parte ha acquistata prevalenza, e non solo sono nominati i Presbiteri, ma se ne determina il numero, 11, 116, 27, εἴκοσι γάρ καὶ τεσσαρές εἰσι πρεσβύτεροι. Del resto che il compilatore si giovi anche di Barnaba si rileva dal modo con cui è annunciata la prossima parusia di Cristo, diverso dalla *Dottrina*. *Can.*, I,

non occorre più ritornarvi sopra. Ma da questo paragone ricaviamo un criterio per giudicare dei rapporti fra la Dottrina e Barnaba. Bryennios stesso (*Prolegg.*, p. 84) e l'Harnack (I., 82) ricoscono che la Dottrina offre una forma assai più semplice e che la rappresentazione delle due vie in Barnaba (c. 19) è una *rudis indigestaque moles,* senza connessione e senz' ordine. Questo carattere generale già di per sè sta a favore della priorità della Dottrina; poichè, come l'Harnack confessa, è assai strano che da quella massa confusa sia uscito un compendio ben ordinato di morale cristiana, quale ci ha dato il didacografo. S' intende bene invece come Barnaba volendo alla fine dare un insegnamento ben diverso dal precedente e tutto pratico, si sia giovato dei precetti esposti in uno scritto allora diffuso, quali gli occorrevano alla memoria (1). E difatti in questa sezione ultima di Barnaba si vedono continui segni d'amplificazione d'un testo più antico. Già il modo con cui si passa a esporre una nuova dottrina in que-

---

116, 5, 'εγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα κυρίου κτλ. Barn., 21, 7. ἐγγὺς ἡ ἡμερα... ἐγγὺς ὁ κύριος κτλ. e da Barnaba è presa pure la salutazione al principio, c. I. Come pure dalla combinazione della *Dottrina* e di Barnaba resulta l'esortazione dell' apostolo Tommaso, I, 114, 16 ss. Notiamo poi una particolarità, sfuggita, come pare, ai critici; l'opposizione dell' ἐπιθυμία e del θυμός (p. 118, Hilg.) risente, a parer nostro, delle dottrine platoniche.

(1) Massabieau, *Revue de l' Hist. d. Religions*, sept.-octob., 1884, p. 16.

sta parte che manca alle antiche traduzioni latine, lo mostra chiaro. Questa parte è aggiunta non collegata col resto della lettera, la quale a rigore si può dir terminata al c. 17.

Barn. 17, 1. Μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν· (cfr. γνῶσις, I, 6; II, 6, 3; VI, 15, 8; IX, 23, 9).

Il termine διδαχή congiunto con *gnosi* sembra ricavato dal titolo dello scritto, che serve di modello ai due capitoli seguenti. E difatti anche l'allegoria delle due vie è ricavata da una διδαχή. Barn. ὁδοὶ δύο εἰσὶ διδαχῆς καὶ ἐξουσίας. La forma di queste due vie non è quella della vita e della morte, quale si trova in tutti i testi affini, ma della luce e delle tenebre (1). Questa deviazione del testo di Barnaba ci mostra un lavoro più recente, che poi si scuopre più chiaro nella teoria dualistica degli angeli di Dio e degli angeli di Satana (18, 43, 1-5), a cui si ricollega la distinzione delle due vie; cosa ignota affatto al didacografo. La semplice e primitiva διδαχή in Barnaba diviene γνῶσις.

Doctr., I, 3. τούτων δέ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη.	Barn., 19, 43, 6. ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις κτλ.

La via della vita nella Dottrina si riassume nell'amore di Dio e in quello del prossimo, e si sviluppano ordinatamente le forme di quest'ultimo secondo il

(1) Invece poco appresso, 19, 10, si parla di una ὁδὸς θανάτου. Anche questo fatto mostra che questa parte della lettera è una confusa compilazione.

Decalogo e secondo Matt., V, 39 s.; VII, 12. Luc., VI, 27 s. In Barnaba quella chiara distinzione manca (1), e i doveri verso il prossimo sono toccati in modo interrotto e confuso per tutto il c. 19, dove solo a p. 44, v. 8 noi troviamo il precetto analogo alla *Doctr.*, 2, 7. *Canon. Eccles.*, 6, 112, 16 (2). « Amerai il tuo prossimo sopra l'anima tua; » espressione che in Barnaba vien ripetuta più volte (I, 4, 1; IV, 8, 8).

In tutto questo capitolo il testo di Barnaba non è che una confusa amplificazione della Dottrina. Spesso la continuità del testo primitivo è interrotta per spiegare il concetto (3).

---

(1) Sebbene il Funk, *Theol. Quartalsch.*, 1884, p. 394, 400. si sforzi di trovarcela. Cfr. Harnack, I, 84.

(2) Il Bonet-Maury (op. cit., p. 18), e l'Harnack (op. cit., II, I, 84) osservano che la *Dottrina* (II, 7) amplifica Barnaba, distinguendo tre gradi dell'amor del prossimo, che Barnaba raccomanda senza condizioni. Ma deve avvertirsi che questo risponde al carattere pratico e positivo di tutto lo scritto. L'espressione *καὶ ἔσῃ τέλειος* (I, 4; VI, 2; X, 5; XVI, 2) sta a indicare questa tollerante larghezza del didacografo, che non è punto lontana dalla santa arditezza dell'evangelio. Matth., 5, 48, 19, 21. *Philip.*, 14, 15. Cfr. Wunsche, *Lehre d. zw. Ap.*, 15. Hilgenfeld, *Ztschr. f. wiss. Theol.*, 1885, p. 81. È da notarsi del resto che il primo di questi tre gradi, *οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον*, conforme al discorso della Montagna, diviene in Barnaba, 19, 47, 5. *εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν*, cioè Satana (cfr. 2, 10); e tutti e tre questi gradi hanno un corrispondente nella stessa *Dottrina*, I, 3.

(3) Segnamo con parentesi quadra le aggiunte di Barnaba.

Doctr., I, 3. οὐχ ὑψώσεις ἑαυτὸν οὐ δὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος. οὐ κολληθήσεται ἡ ψυχή σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ.	Barn., 19, 43, 12 s. οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν, [ἔσῃ δὲ ταπεινόφρων κατὰ πάντα, οὐκ ἀρεῖς ἐπὶ σεαυτὸν δόξαν] .... οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος ... 45, 5. οὐδὲ κολληθήσῃ ἐκ ψυχῆς σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ ταπεινῶν καὶ δικαίων ἀναστραφήσῃ [43, 10, οὐ κολληθήσῃ μετὰ τῶν πορευομένων ἐν ὁδῷ θανάτου].

Così poco appresso il precetto di non uccidere i fanciulli, che nella Dottrina si collega coll' altro di non corromperli, si trova in Barnaba frammisto ad altri che non hanno punto a fare con esso; e il testo vi è anche qui ampliato.

Doctr., II, 2. οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς (sc. τέκνον).	Barn., 19, 45, 1. οὐδὲ [πάλιν] γεννηθὲν ἀνελεῖς.

La semplice esortazione della Dottrina, III, 3 a non divenire *αἰσχρολόγος*, in Barnaba (19, 44, 4) si trasforma nell' oscuro precetto « non esca la tua parola di Dio dinanzi agl' impuri. » Più evidente è la tendenza amplificativa di Barnaba, poco appresso:

Doctr., 2, 2	Barn., Ib., 45, 1.
οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς.	οὐ φονεύσεις τέκνον [σου] ἐν φθορᾷ, οὐδὲ [πάλιν] γεννηθὲν ἀνελεῖς.

Nello stesso capitolo (1) incontriamo un altro luogo, dal quale l'Harnack, il Bonet-Maury, e l'Hilgenfeld (2) credono di poter ricavare una prova della dipendenza della Dottrina da Barnaba; mentre nel parer nostro, anche qui si rileva in Barnaba il lavoro di ricomposizione e di amplificazione.

Doctr., 4, 1. τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας. τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον .... 2 ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαῇς τοῖς λόγοις αὐτῶν.	Barn., Ib., 46, 9 s. ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου [πάντα] τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ κυρίου. μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως ἡμέρας κ. νυκτὸς κ. ἐκζητήσεις, καθ' ἑκάστην ἡμέραν (τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων. Gebh.) [ἢ διὰ λόγου κοπιῶν .... fino alle parole ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου].

(1) Abbiamo notato sopra che in tutto questo c. 19, Barnaba non fa che riprodurre senz' ordine i precetti dei primi 6 cap. della *Dottrina*. Un esempio chiaro è questo: *Doctr.*, 4, 10-11, si ammoniscono i padroni di non maltrattare gli schiavi, e inversamente gli schiavi di rispettare nei padroni l'imagine di Dio, al modo che troviamo in *Ephes.*, VI, 5-9; *Coloss.*, 3, 22. Barnaba, 19, 45, 10 s., volendo ricollegare a ciò che poco innanzi aveva detto sulla rassegnazione, scrive: « starai soggetto al Signore e ai padroni come all' imagine di Dio, con verecondia e timore. Non comanderai allo schiavo ecc. »

(2) Harnack, I, 84. Bonet-Maury, op. cit., p. 18. Hilgenfeld, *Zeit. f. wiss. Theol.*, 1885, p. 88.

Poichè in questo luogo la Dottrina applica alla persona di chi annunzia la parola del Signore ciò che Barnaba dice del giorno del giudicio, la necessità di pensarvi notte e giorno, si potrebbe credere coll' Harnack che qui sia racchiusa la teoria del diritto divino del clero, che all' interesse religioso sia sottentrata la cura dell'organamento gerarchico, e che perciò la Dottrina risponda ad un momento storico posteriore a quello rappresentato da Barnaba. Se non che dinanzi ad un esame più attento si dilegua questa apparente diversità. Barnaba non inculca il ricordo continuo della dottrina, ma del giudizio finale e ciò ben si collega alle tendenze chiliastiche di tutta la lettera. D' altra parte la venerazione pei sacerdoti sembra anzi maggiore in essa che nella Dottrina dove solo s' impone di onorare ch' insegna la dottrina, ma non fino al punto d' amarlo « come la pupilla dei suoi occhi » come richiede Barnaba; mentre il semplice precetto della Dottrina di « confortarsi delle parole dei Santi » è amplificato ed anche stemperato dall' epistolografo (1). Nello stesso modo di

---

(1) Cfr. Holtzmann, *Jahrb. f. prot. Theologie*, 1885, p. 163. Notiamo qui alcune particolarità a parer nostro rilevantissime per stabilire la relazione dei due testi. *Doctr.*, τοῦ λαλοῦντός σοι. Barn., πάντα τὸν λαλοῦντα σοι. *Doctr.*, ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν. Barn., ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν. *Doctr.*, IV, 3, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους. Barn., *Ib.*, 47, 6, εἰρηνεύσεως δὲ μαχομένους συναγαγών. *Doctr.*, οὐκ ἐπιθυμήσεις τά τοῦ πλη-

frequente il lavoro di compilazione in Barnaba si tradisce perchè la continuità dei concetti che trovasi nel testo della Dottrina vi è interrotta, e il concetto rimane incompiuto e monco. Nello stesso capitolo della Dottrina (IV, 5-7) si trovavano, in ordine naturale di continuità, le tre esortazioni; di non esser troppo sollecito a prendere da altri, di volgere il lavoro al riscatto delle proprie colpe, di non esitare al dare, e dando, di non mormorare. Al primo di questi precetti, che Barnaba riproduce (19, 46, 7), segue l'esortazione di onorare i ministri della parola di Dio, alla quale tengon dietro senza nesso alcuno, gli altri due, del lavoro come riscatto delle colpe e della sollecitudine nel dare (47, 2).

La descrizione della via della vita nei due testi si chiude con una particolarità la quale riconferma l'opinione nostra sopra il loro rapporto. Come nel cap. XIV, 1 della Dottrina, prima della comunione alla domenica, così qui in generale (IV, 14) si esige la confessione pubblica dei propri peccati (ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ); mentre Barnaba tace della confessione nella comunità. L'accenno che qui abbiamo ad un rito antichissimo della chiesa che non è più in uso nell'occidente alla fine del primo secolo, perchè ne tace già Clemente Romano (I Clem., 51, 3) mentre sembra ancora conosciuto nelle chiese orien-

σιον. Barn., οὐ μὴ γένῃ ἐπιθυμῶν τὰ τοῦ πλησιον σοῦ. Qui dappertutto l'epistolografo aggiunge qualche parola non necessaria al testo primitivo.

tali (Iacob., 5, 16), fa pensare che l' epistolografo abbia studiosamente tralasciate queste parole della Dottrina (1), come più tardi fece il compilatore delle *Costituzioni apostoliche* (VII, 14).

Rispetto alla descrizione della via della morte il c. V della Dottrina risponde quasi interamente al c. 20 di Barnaba. Se non che il confronto è qui reso più difficile poichè questa parte manca interamente ai così detti *Canoni ecclesiastici*, e solo ci soccorre come termine di paragone il settimo libro delle *Costituzioni apostoliche* (c. 18). Anche qui ritroviamo che Barnaba allarga sempre il testo della Dottrina che è più rapido e conciso (2). Mentre questa si limita a dire che la « via della morte » è malvagia e piena di maledizione, Barnaba aggiunge (20, 48, 1 s.) ἐν ᾗ ἐστὶ τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν (3), e più sotto aggiunge le parole χήρᾳ κ. ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες. (4); nè teme d' inserire nel testo degl' inutili pleonasmi.

Doctr.	Barn.
ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ'ἐις τὸ πονηρόν. ὧν μακρὰν πραΰτης κ. ὑπομονή κτλ.	ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ, ἀλλ'ἐπὶ τὸ πονηρόν, ὧν μακρὰν [καὶ πόρρω] πραΰτης κ. ὑπομονή κτλ.

---

(1) Così giudica anche l'Holtzmann, *Jahrb. f. prot. Th.*, 1885, p. 164, contrariamente all'Harnack (I, 17, *Proleg.*, 85).

(2) *Doctr.*, διώκται ἀγαθῶν. Barn., διώκται τῶν ἀγαθῶν.

(3) Cfr. *Const. App.*, VII, 18. ἐν αὐτῇ γὰρ ἄγνοια τοῦ θεοῦ κ. πολλῶν θεῶν ἐπεισαγωγή, δι ὧν φόνοι, κτλ.

(4) Così anche le altre εὐχερεῖς ἐπὶ καταλαλιᾷ che non si trovano nella *Dottrina*.

Il c. 21 di Barnaba si apre con alcune parole che si mostrano come conclusione della dottrina esposta circa le due vie, ed ha una corrispondenza col principio del c. VI della Dottrina, di tal natura che, a parer nostro, non solo dimostra il lavoro di rifacimento ma getta non poca luce sulla composizione del testo della Dottrina.

Nella Dottrina, il c. VI s'apre colla raccomandazione di perseverare nella dottrina esposta prima, e di non dare ascolto a chi ne insegni una diversa; onde poi si passa alla parte rituale (VII) che si collega colla dottrina delle due vie per mezzo delle parole *ταῦτα πάντα προειπόντες*. Una analoga raccomandazione si trova anche in Barnaba dopo la descrizione delle due vie, salvochè a questa si riferisce come ad una scrittura determinata (*ὅσα προγέγραπται*) (1). Il quale fatto ci richiama un'altra importante osservazione; che, mentre Barnaba cita un detto di Gesù colle parole *ὡς γέγραπται* (c. 4, 11, 8), cioè mostra di conoscere un evangelio scritto (Matth., 20, 14) (2), la Dottrina, pure riferendo molti detti di Gesù specialmente dal discorso sul monte, nomina l'*εὐαγγέλιον*, ma non mai con un *γέγραπται*, cioè non dà mai una espressa cita-

---

(1) Barn., 21, 49, 1. Καλὸν οὖν ἐστὶ μανθάνοντα τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου, ὅσα προγέγραπται, ἐν τούτοις, περιπατεῖν (cioè la via della luce). ὁ γὰρ ταῦτα ποιῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ δοξασθήσεται. ὁ ἐκεῖνα ἐκλεγόμενος μετὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ συναπολεῖται.

(2) Hilgenfeld, *Barn. Ep. Prolegom.*, p. XXXVII e 82.

zione d'un sacro documento (1). Questa particolarità letteraria ci persuade anche più che la Dottrina è più antica di Barnaba, e che appartiene ancora all'epoca in cui gli « evangeli » o non erano scritti, o come scritture non avevano acquistato così grande autorità, da poter esser citati come sacri.

Nè meno significativo in questo senso è l'altro raffronto fra il luogo del IV c. di Barnaba e l'ultimo della Dottrina. Poichè anche qui con pari evidenza vediamo che la maggiore ampiezza del primo accusa una elaborazione d'un testo, che si trova sostanzialmente nella descrizione allegorica delle due vie, comune ai due documenti.

Barn., 4	*Doctr.*, XVI
οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος [τῆς ζωῆς] ἡμῶν κ. τῆς πίστεως, ἐὰν μὴ [νῦν] ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ [κ. τοῖς μέλλουσι σκανδάλοις, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ], ἀντιστῶμεν.	οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε.

La semplicità biblica e la concentrazione degli animi nell'idea della prossima fine, quale si trova nel testo della Dottrina, si è qui trasformata nell'opposizione pauliniana e gnostica fra l'*αἰὼν οὗτος* e l'*αἰὼν μέλλον* nel testo di Barnaba.

(1) Lechler, *Das. Ap. u. Nachap. Zeitalter,* 3 Aufl., 1885, p. 555 s.

Ora questa lettera da principio alla fine, così nel contenuto come nello stile, rivela un tale artificio di composizione, e condensa così vasta dottrina, che noi facilmente intendiamo in qual modo l'epistolografo abbia potuto inserire nel suo testo elementi ricavati dai primi cinque e dall'ultimo capitolo della Dottrina; mentre, come lo Zahn dirittamente rileva (1), questo procedimento ci apparisce inverosimile in un uomo, come l'a. della Dottrina, di spirito pratico e di assai limitate cognizioni letterarie. A questa maggiore maturità letteraria di Barnaba, si congiunge lo spirito d'interpetrazione allegorica della scrittura, che domina nella lettera, dove la γνῶσις è in un grado superiore alla semplice fede; mentre pel didacografo sembra che questa abbia più valore di quella (2).

Questo complesso di argomenti che si rafforzano l'uno coll'altro sembra sufficiente a convincere che nella Dottrina abbiamo un documento più antico di Barnaba. Nè con questo vogliamo affermare che l'autore della lettera abbia direttamente attinto alla Dottrina. Possiamo ben credere che certi precetti, motivi, imagini, anche prima di essere accolte in un documento scritto, avessero, per così dire, presa una forma stereotipa nella predicazione apostolica. E di tal natura possono essere i riscontri dell'ultimo capitolo della Dottrina col IV della lettera, ed altri che si

---

(1) ZAHN, *Forschungen* ecc., III, p. 312.

(2) *Doctr.*, X, ὑπὲρ τῆς γνώσεως κ. πιστεως κ. ἀθανασίας.

potrebbero fare (1). E così quanto alla descrizione delle due vie, comune ai due testi, non possiamo escludere l'ipotesi dell'Holtzmann, ch'essi derivano da una fonte comune e più antica. Ma possiamo affermare almeno questo; che nelle parti comuni, il testo della Dottrina ci presenta una forma più antica che quella di Barnaba.

Ora poichè gl'indizi cronologici ci portarono a concludere che la lettera di Barnaba cada sotto l'impero di Nerva, cioè fra l'a. 96 e il 98, così possiamo dire che la Dottrina è nell'insieme anteriore a questi anni. Questa conclusione dev'essere però più precisamente definita, se pensiamo che la coincidenza dei due testi si limita alla descrizione delle due vie che nei due documenti si distacca dal resto della scrittura, e mostra, per molti segni, di esser dapprima comparso come uno scritto indipendente. Al problema sulla cronologia della Dottrina si collega quindi quello della sua integrità primitiva.

III

CONCLUSIONI SULL'ETÀ E SULLA COMPOSIZIONE PRIMITIVA DELLA DOTTRINA

La distinzione di due parti fondamentali nel testo della Dottrina, a cui sopra accennammo (v. Introd., p. 35), ha la sua ragione nella diversità del loro

(1) Per es. Barn., X, 26, 6, 27, 2, colla *Dottrina*, c. III, non avvertiti da alcun critico.

contenuto, e delle persone a cui sono indirizzate; poichè mentre la prima (c. I-VI) è sopratutto dottrinale e catechetica, ed è rivolta ai catecumeni come preparazione al Battesimo, la seconda (VII-XVI) è sopratutto rituale e liturgica e sembra diretta ai cristiani battezzati, come membri della chiesa. Una tale diversità è più o meno chiaramente riconosciuta dai critici, sebbene nei vari sistemi di divisione, i critici dissentano intorno al punto in cui debba ammettersi che termini l'una e cominci la seconda parte (1). Ma come il primo editore non emise alcun dubbio sull'unità e l'integrità del testo a noi pervenuto della Dottrina, così l'Harnack (p. 37 s.) sostiene risoluto che la partizione della materia vi è così logica e rigorosa, che da essa può ricavarsi il miglior argomento per l'integrità del testo trasmessoci in tutte le sue parti e fino nei suoi particolari. Codesta assoluta integrità del testo non fu ricono-

---

(1) L'Harnack, op. cit., p. 38 ss., non tien conto della differenza fra battezzati e non battezzati, ed estende la prima parte fino al c. X, con due suddivisioni: *A*) Comandamenti della morale cristiana o le due vie (I-VI); *B*) Atti e preghiere della Chiesa (VII-X). Le altre due parti sono: 2, Prescrizioni concernenti la vita della comunità (XI-XV); 3, esortazioni finali (c. XVI). Il Bryennios (seguito dallo Schaff, p. 16 ss., e sostanzialmente dallo Zahn, p. 289 ss.) distingue quattro parti, riconoscendo però che al cap. VII termina la parte dottrinale, e comincia quella riguardante il culto. Questa differenza è riconosciuta anche dall'Hilgenfeld, *Zeits. f. wiss. Theol.*, 1885, p. 79 e dal Krawutzcky, *Theol. Quart.*, 1884.

sciuta però da tutti i critici; e che il documento primitivo andasse soggetto a non pochi rimaneggiamenti, e che la forma nella quale ci è pervenuto non sia originaria, fu sospettato dapprima dell'Hilgenfeld (1) che daccordo col Bonet-Maury vi riconobbe delle interpolazioni montanistiche, e dall'Holtzmann (2) che per via d'un esame comparativo delle forme affini alla διδαχή, ha tentato ricostruirne la forma primitiva. Ma solo il Krawutzcky (3), fra questi che, per usare un termine della questione omerica, potrebber dirsi i χωρίζοντες del testo attuale, ha osato decomporlo in due scritture primitive da cui esso risulta, sebbene, a parer nostro, si sia poi discostato dal vero nel definirne i caratteri e le tendenze, nè abbia date le prove di codeste diversità nel nostro documento.

Ora, contro alla supposta unità e integrità del testo stanno, secondo noi, tre fatti. 1° Le notizie storiche intorno ai rifacimenti delle *doctrinae apostolorum;* 2° I resultati dell'esame interno del testo; 3° I rapporti, da noi discussi, della Dottrina con Barnaba. Che difatti la Dottrina sia stata accresciuta si vede già dalla notizia di Niceforo intorno ai versi della Dottrina, la quale non mostra una perfetta corrispondenza col testo attuale (4), e dall'altra di Zonora

(1) *Zeits. f. wiss. Theol.*, 1885, 76 s.
(2) *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1885, p. 154 ss.
(3) *Theol. Quartalschrift*, 1884, p. 550.
(4) Vedi Harnack, *Text. u. Unt.*, II, 1, 1884, p. 13 s.

(XII sec.), il quale ci attesta che questa specie di scritture διδαχαί, διατάξεις si confusero coll'andare del tempo e che il Concilio Trullano (692) le interdisse come quelle ch'erano state interpolate da eretici (1). Questo lavoro di rifacimento dovette però essere molto più antico, poichè intorno alla metà del secondo secolo, Ireneo, nel secondo frammento, scoperto da Pfaff, parla delle δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις, alludendo forse ad una seconda redazione della Dottrina (2). E così non già la nostra Dottrina ma una diversa redazione di essa è lo scritto citato dal pseudo-Cipriano (*De aleatoribus*, c. 4) colle parole: *et in doctrinis apostolorum; si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic nec colligatur, donec poenitentiam agat, et non recipiatur ne inquinetur et impediatur oratio vestra.* La citazione rammenta bensì due o tre luoghi della nostra Dottrina (IV, 10; XIV, 2; XV, 3 e secondo lo Zahn, X, 4), ma non risponde

---

(1) In MIGNE, *Patrolog. Graec.*, I, 552. τὴν διδαχὴν δὲ τῶν Ἀποστόλων τινὲς λέγουσιν εἶναι τὰς διὰ τοῦ Κλήμεντος γραφείσας διατάξεις, ἃς ἡ λεγο μένη ἕκτη Σύνοδος ἀναγινώσκεσθαι οὐ συγχωρεῖ, ὡς νοθευθείσας κ. παραφθαρείσας ὑπὸ αἱρετικῶν.

(2) S. IRENEI, *Opp.*, ed. Stieren, I, 854. HILGENFELD, *Nov. Test.* IV, 2 ed., p. 78. οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι τὸν Κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου κτλ. Cfr. *Doctr.*, XIV, 3. Sul significato di questa notizia torneremo più sotto. Il Krawutzcky nega che si riferisca alla nostra *Dottrina*; ma tutto il frammento sembra riferirsi ad uno scritto che almeno è molto simile ad essa.

esattamente ad alcuno di essi (1). Il plurale *doctrinae apostolorum* indica una amplificazione della nostra Dottrina, la quale invece porta nel codice il titolo al singolare, e come διδαχή vien citata da Atanasio e da Niceforo. Eusebio, e il canone del pseudo Atanasio, confermano questa moltiplicità di redazioni, poichè dal primo vengono nominate τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί, dal secondo i περίοδοι κ. διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων. E notisi che come l'espressione περίοδοι ἀπ. comprende, come vedremo altrove, molti scritti diversi, così anche l'altra διδαχαὶ τῶν ἀπ. sta ad indicare una moltiplicità di scritture o una diversità di redazioni dell'allegoria delle « Due vie, » fra le quali una era la nostra Dottrina (2). Questa ipotesi vien poi confermata dal frammento latino di una « *doctrina apostolorum*, » scoperto e pubblicato dal Gebhart. Poichè la διδαχή latina non risponde esattamente al testo greco che abbiamo, si avvicina molto più alla lettera di Barnaba, e tralascia, come l'autore dei così detti *Canoni ecclesiastici*, l'intero luogo del c. I, 3-6.

Questa combinazione di notizie esterne ci conduce già a pensare che, come dalla Dottrina si svolsero varie amplificazioni, delle quali abbiamo due tipi importanti nei *Canoni ecclesiastici*, e nel VII libro

---

(1) Ricorda però 2 *Thess.*, 3, 14. εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς, τοῦτο σημειοῦσθε, μὴ συναναμίγνυσθαι αὐτῷ, ἵνα ἐντραπῇ κτλ.

(2) Cfr. ZAHN, *Forschungen*, III, 284 s. HILGENFELD, *Zeit. f. wiss. Th.*, 1885, p. 76 s.

delle Costituzioni, così anch'essa stia ad indicare una forma anche più antica, e che il testo attuale risulti dall'unione di documenti originariamente indipendenti, dove si possan discernere dalle più recenti le parti più antiche. Già il fatto che la lettera di Barnaba, il frammento latino della Dottrina, e i così detti *Canoni ecclesiastici* tralascino l'intero luogo c. I, 3-6, ci fa dubitare che nel testo da cui trassero, questo luogo mancasse; e realmente non si collega bene col rimanente, poichè il volerci trovare l'esemplificazione del primo precetto dell'amor di Dio, come crede l'Harnack, incontra parecchie difficoltà (1). E tanto più che questo luogo termina colla citazione d'un detto che non si trova nelle scritture (I, 6). Rappresentate come le due dottrine della via della vita l'amor di Dio e del prossimo, è naturale che si debbano svolgerne i precetti. Ora codesto svolgimento si comincia due volte, I, 3, τούτων δὲ τῶν λόγον ἡ διδαχὴ ἐστιν αὕτη. II, 1, δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδ. ma non con divisione degli argomenti così chiara, che una delle due espressioni non sembri inutile. La prima sezione termina naturalmente con questa esortazione, VI, 1: « guardati che nessuno ti distolga da questa via della dottrina (2): perchè t'insegna contro Dio. »

(1) Sulle quali v. HILGENFELD, *Zeit. f. wiss. Th.*, 1885, p. 79 s. È da notarsi che qui appunto trovasi la proposizione, I, 4, « astienti dai desideri carnali e corporali » che non è collegata con alcun altra, e l'aggiunta, I, 5, « Chè nemmeno puoi » che all'Harnack stesso pare assai strana.

(2) BARNABA ha ὁδοὶ τῆς διδαχῆς.

In un modo analogo la parte rituale sarà conchiusa al c. XI, 1, colla stessa raccomandazione: « Se uno venendo v' insegni tutte le cose sopradette, accoglietelo ecc. »

Maggiori alterazioni possiamo scuoprire nell' ordine della seconda parte. Che col c. VI, 3, s' apra una nuova parte, anche l' Harnack (p. 41) lo riconosce come probabile; poichè al c. VII comincia una specie di rituale ecclesiastico, di cui lo schema sarebbe il seguente: VII, περὶ (δὲ) τοῦ βαπτίσματος. IX, περὶ (δὲ) τῆς εὐχαριστίας. XI, περὶ (δὲ) τῶν ἀποστόλων. Ma tutto fa credere che precedesse un capitolo περὶ (δὲ) τῆς βρώσεως [κ. τῆς νηστείας], nel quale si contenevano le prescrizioni intorno all' astensione dalle carni sacrificate (VI, 3), e quelle intorno ai giorni del digiuno, insieme alla preghiera domenicale, c. VIII, a cui forse teneva dietro il c. XIV, che concerne la domenica (1). Il precetto del digiuno prima del battesimo era quindi naturalmente preceduto dalle prescrizioni generali sui digiuni (c. VI, 3; VIII), e l' espressione ταῦτα πάντα προειπόντες (c. VII, 1) si riferiva alla orazione domenicale del capitolo precedente. Questa ipotesi alla quale ci conduce l' esame intrinseco del testo, è confermata dal VII libro delle Costituzioni Apostoliche, dove il c. 22 intorno al

(1) Difatti è incomprensibile la forma, c. XV, 1, χειροτονήσατε οὖν, come conseguenza del c. XIV intorno al sacrificio domenicale, mentre è chiara se si fa seguire immediatamente al c. XII.

battesimo, è preceduto da due capitoli che incominciano περὶ δὲ βρωμάτων κτλ. Quando più tardi la dottrina delle due vie (I-VI) si congiunse collo scritto rituale e disciplinare che forma la seconda parte del testo presente, si dovè introdurre una proposizione che in qualche modo le saldasse insieme. Ora questo lavoro si può, secondo noi, scuoprirlo nelle parole del c. VI, 3. La dottrina « delle due vie » terminava colla raccomandazione di non deviare dalla via della vita, e colla distinzione fra la perfezione di chi sopporta l'intero giogo del Signore, e di chi sopporta ciò che può (VI, 1-2). Per collegare quest'ultime parole col principio dello scritto rituale, il compilatore, all'intitolazione περὶ τῆς βρώσεως non fece che aggiungere il δὲ metabatico, e le parole ὃ δύνασαι βάστασον, le quali nella loro indeterminatezza non danno, nel testo presente, un significato accettabile (1).

Un'altra e più profonda modificazione ebbe a soffrire l'antica « dottrina delle due vie, » che serviva di istruzione elementare ai catecumeni, quando molto prima del IV secolo, cioè prima delle Costituzioni Apostoliche, fu collegata col rituale ecclesiastico, il cui titolo non conosciamo (2). Tutti i documenti dell'antica letteratura cristiana concordemente dimostrano l'intima unione delle dottrine escatologiche

(1) Vedi le congetture dell'Harnack a q. 1.

(2) Potrebb'essere διατάξεις τῶν ἀπ. secondo il frammento d'Ireneo, di cui sopra parlammo, od anche κανόνες ἐκκλησιαστικοί. Krawutzky, *Theol. Quartals.*, 1884, p. 573.

con tutto il complesso dei dogmi del Cristianesimo primitivo (1); e noi difficilmente possiamo pensare una catechesi cristiana nella quale non si trovasse anche una dottrina sulla fine del mondo e sulla discesa del regno di Dio. Se quindi i primi cinque capitoli della « Dottrina » sono propriamente un manuale pratico d'istruzione cristiana per uso dei catecumeni, anche l'ultimo, o almeno la materia contenuta in esso, doveva far parte della primitiva scrittura sulle « due vie. » E in realtà il c. XVI si collega direttamente coi primi cinque. Descritte nella prima parte le due vie, e rappresentata sull'ultimo con sì vivi colori la via della morte, è necessario mostrare il punto dove conducono quelle due vie. Ora, questo è ciò che noi troviamo nell'ultimo capitolo. La via della vita conduce alla resurrezione e all'immortalità; coloro invece che seguirono la via della morte, « saranno scandalizzati e periranno. » È dunque naturale il passaggio dalla descrizione della via della morte nel c. V, all'esortazione con cui s'apre il c. XVI: « vigilate dunque sulla vostra vita, » e lo scritto delle due vie si ricompone nella sua primitiva unità. D'altra parte la fine del c. XV ha tutto quanto l'aspetto della conclusione d'uno scritto, poichè riassume i precetti precedenti sulle preghiere, l'elemosine, ed anzi su tutta la vita, in una forma che non lascia supporre una materia da svolgersi ulteriormente: XV, 4, τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν κ. τὰς ἐλεημοσύνας

(1) Harnack, *Lehrb. d. Dogmengesch.*, I, 1886, p. 111 ss.

κ. πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Per questa guisa noi possiamo nel testo attuale riconoscere la forma e l'estensione delle due scritture che il compilatore della « Dottrina dei dodici Apostoli » volle collegare in un unico scritto. L'una, o la descrizione delle due vie, dal c. I andava al c. VI, 3; e terminava col c. XVI; l'altra, che concerne l'ordine della comunità cristiana, cominciando dal c. VI, 3, si chiudeva col c. XV.

Se così per un esame interno del testo possiamo riconoscer le traccie della compilazione di due testi più antichi, rimane ora a vedere per quali ragioni può credersi che questi fossero due scritture primitivamente indipendenti. La distinzione delle due parti nella « Dottrina » è così chiara che gli stessi unitari, come il Bryennios e lo Zahn, sono costretti a riconoscere che il titolo, a loro avviso più antico, non si adatta che ai primi sei capitoli, senza però trarne la conseguenza contraria alla integrità del testo. L'Harnack accortosi che per quella osservazione l'integrità del testo attuale verrebbe minacciata, si argomentò di dimostrare che quel titolo poteva ben estendersi a tutto quanto lo scritto (1). Ma comunque sia di ciò, la distinzione delle due parti è così importante che per essa noi ci possiamo spiegare in qual modo il documento sia stato interpretato così variamente. Nè ci fa meraviglia che

---

(1) Harnack, op. cit., I, p. 29. V. contro di lui Hilgenfeld, *Zeit. f. w. Th.*, 1885, p. 78.

il Krawutzky vi ritrovi lo spirito ebionitico e il Sabatier e sopratutti il Bestmann (1) lo consideri come un programma del partito giudeo-cristiano (petrino), mentre l'Harnack e il Lechler (2) lo annoverano tra i documenti della letteratura etnico-cristiana; poichè in realtà nel testo attuale si trovano i segni delle due opposte tendenze, probabilmente attenuati dal redattore, del Giudaismo e del Gentilesimo cristiano.

Noi muoviamo dal fatto dell'esistenza d'un antico libro catechetico che non solo Rufino conosce sotto il nome di *duae viae*, ma già sulla fine del secondo secolo Clemente Alessandrino, designa collo stesso nome, *Strom.*, V, c. 5 (Migne, *Patrolog. graec.*, II, col. 54) δύο ὁδοὺς ὑποτιθεμένου τοῦ εὐαγγελίου κ. τῶν ἀποστόλων (διδαχῇ) ὁμοίως τοῖς προφήταις ἅπασι. Questo antico scritto, di cui è merito del Krawutsky l'aver divinato l'esistenza prima della scoperta del Bryennios, coincide sostanzialmente colla prima parte della Dottrina. Questa adunque fu dapprima un documento indipendente dalla seconda. E infatti essa sola è riprodotta nella letteratura cristiana posteriore; essa sola è conosciuta da Clemente Alessandrino (3); essa

---

(1) Bestmann, *Gesch. d. christl. Sitte,* II, 1885, p. 136-53. Schaff, *The Old. Ch. Man.*, p. 143.

(2) Lechler, *Das. Ap. u. Nachap. Zeitalt.*, 3 Aufl., 1885, p. 553.

(3) Poichè l'espressione ἡ ἄμπελος Δαβίδ che troviamo in Clem., *Quis div. salv.*, c. 29, e in *Doctr.*, IX, 2, non pare sufficiente a far supporre che Clemente conoscesse questa parte del nostro testo. In fondo l'imagine è évangelica. Joh., XVI, 1.

sola si ritrova negli ultimi capitoli di Barnaba. Nè il fatto che, come sopra vedemmo, nel c. 4, Barnaba citi l'ultimo della Dottrina, vale a dimostrare che l'autore della lettera conosceva nella sua integrità il testo attuale della Dottrina (1), poichè il c. XVI, come vedemmo, si collega coi primi cinque, e doveva far parte dell'antica descrizione delle due vie. E lo stesso può dirsi dei così detti *Canoni ecclesiastici*, che tralasciano interamente la seconda parte della Dottrina (c. VII-XV), e mostrano solo di conoscere i primi capitoli (2). All'incontro gli ultimi capitoli non s'incontrano che nelle Costituzioni Apostoliche, ma profondamente modificati.

Questo complesso di relazioni letterarie conferma quello che già vedemmo risultare dall'analisi interna del testo; cioè che la parte catechetica dei primi capitoli sembra formasse un tutto a sè, indipendente dalla liturgia e dalla disciplina. La notizia di Atanasio secondo la quale la Dottrina serviva all'istruzione dei Catecumeni, deve dunque riferirsi solo a questi

(1) Così crede il Sabatier, *L'Enseignement* ecc., 1885, p. 83. Quanto al Pastore d'Erma non può negarsi che vi sia conosciuta la seconda parte della Dottrina, ma solo nella terza parte, non nei *Mandata* che è la parte più antica, dov'è conosciuta solo la parte morale della Dottrina.

(2) L'Harnack, *Die Quellen d. sog. Apost. Kirchenordnung*, in *Texte u. Unters.*, II, 5, 1886, p. 6, ricava dal § 12 che il redattore ha conosciuto la seconda parte della Dottrina. Ciò non si oppone punto alle nostre osservazioni; poichè certamente la seconda parte è ben più antica dei *Canoni Ecclesiastici*, e quasi contemporanea alla prima.

primi capitoli, come già notammo, cioè alla descrizione delle due vie. Ed a quest'uso doveva esser già destinata molto prima, poichè già Clemente Alessandrino sembra riferirsi all'insegnamento delle due vie del nostro scritto, ch'egli cita altrove come γραφή, sulla fine del suo *Pedagogo* ov'egli dà una specie d'istruzione apostolica pei neofiti, basata sul decalogo, che risponde quasi interamente alla prima parte della Dottrina. Un esame attento di questa istituzione di Clemente (1) pone fuor di dubbio ch'egli conoscesse la Dottrina, ed avesse dinanzi agli occhi un'antica descrizione delle due vie, che fu forse per la prima volta ampliata nel testo della Dottrina.

L'antica descrizione delle due vie si riconosce ancora nel nostro testo, come vedemmo sopra, per le traccie che v'appariscono del lavoro di compilazione; ma altresì per due particolarità che preme qui rilevare. L'invocazione « figlio mio » (τέκνον μου) che si ripete nei c. III, IV, V, manca affatto nella seconda parte, e sta a dimostrare che si tratta d'un vero e proprio insegnamento diretto ad un neofito da un cristiano; il che risponde alla notizia d'Atanasio. Al principio del c. VI, terminata la rappresentazione delle due vie, dove incomincia la parte rituale, vi è una improvvisa mutazione di persona. Nei primi capitoli l'istruzione si dirigeva al cate-

(1) Su tutto questo si consulti il Krawutzky, *Theol. Quart.*, 1884, p. 588-96.

cumeno così, « figlio mio. » Di qui alla fine si parla a tutti i membri della chiesa, quindi in plurale (1); differenza che mal si spiega in un unico scritto, ma che ben s' intende come indizio del punto di divisione di due documenti diversi, e più tardi riuniti.

Ora la parte centrale della Dottrina si distacca dalla descrizione delle due vie per molti rispetti. L' autore di questa descrizione sembra dominato da uno spirito giudaizzante, e si mostra avverso ai Gentili. Il compilatore che al titolo antico aggiunse le parole τοῖς ἔθνεσιν, non si accorse che questo contradiceva all' espressione che nel c. I, 3, viene riprodotta da Matteo (V, 46) οὐχὶ κ. τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;. L' Harnack il quale, come vedemmo, non dubita dell' unità del nostro trattato, non teme nemmeno di affermare che esso esce da una comunità « nella quale ogni accordo colla Sinagoga era terminato nel modo più reciso, in cui si rifuggiva da ogni comunanza coi Giudei, anche nelle forme, sebbene si avesse ancora ragioni per rifuggirne, e quindi non vi si aveva alcun riguardo ai « giudeocristiani. » Lo scritto è quindi, nel parer suo, indirizzato a tutti quanti i Cristiani, ma usciti dal

(1) VII, 1. βαπτίσατε; VIII, 1. ὑμῶν; προσεύχεσθε; νηστεύσατε. IX, 1. εὐχαριστήτε. XI, 1, 4. ὑμᾶς. XIV, 1. κλάσατε. XV, 1. χειροτονήσατε. Cfr. SCHAFF, *The Old. Ch. Man.*, 184. Che il plurale sia usato anche nell' ultimo capitolo, non esclude che facesse parte della descrizione delle due vie. Poichè anche qui non manca l' uso del plurale, IV, 11; ed è naturale che la conclusione comprenda tutti.

Gentilesimo (1). Ora, quanto alla prima parte, questo giudizio dell'Harnack sembra inaccettabile. Non solo l'allusione ostile ai Gentili, ma molti altri segni c'indicano l'origine giudeo-cristiana dell'autore delle « due vie. » I critici hanno rilevata la presenza di molti ebraismi nel nostro documento, ma niuno, a nostra notizia, ha notato che questi si trovano tutti nella prima, e mancano affatto nella seconda parte. Questi ebraismi sono (2) « non ogni » (οὐ πᾶς) per « nessuno » (οὐδείς), II, 7; « accogliere la persona » (πρόσωπον λαμβάνειν) per « parteggiare » (3) (IV, 3), e così i parallelismi ebraici, antitetici e sintetici, che si ritrovano nei primi e nell'ultimo capitolo, III, 9; IV, 3; IV, 13; IV, 14; XVI, 1; XVI, 3; XVI, 5.

Intorno a questo fatto, degno, secondo noi, di molta attenzione, si possono riunire molti tratti giudaici che troviamo nella descrizione delle due vie. La grande importanza che vi è attribuita al digiuno, come compimento necessario dell'elemosina e della preghiera (I, 3); la circospezione nell'elemosina, che vien raccomandata con una citazione d'ignota scrittura (I, 6); la forma del precetto intorno alla doppiezza della lingua (II, 4) che ha tante analogie nell'A. Testamento (4); la formula invocativa « figlio

(1) Harnack, op. cit., I, 30.

(2) Mi attengo qui allo Schaff, *The Old. Ch. Man.*, p. 96.

(3) Nel c. VIII, 1, si trova la parola παρασκευή per indicare il « venerdì; » ma non troviamo perchè non potesse essere adoprata anche in una comunità non giudeo-cristiana.

(4) Cfr. *Sap. Salom.*, 1, 11; *Prov.*, 12, 13 (versione dei LXX), δι' ἁμαρτίαν χειλέων ἐμπίπτει εἰς παγίδας ἁμαρτωλός. *Doctr.*, II, 3.

mio » che è così comune nella letteratura ebraica (c. IV); le allusioni probabili al partito politico degl'intransigenti o degli *zeloti*, e delle altre sette farisaiche disputatrici, raccolte da Schammaï (III, 2) (1); la forza con cui vien raccomandata la compagnia dei Santi (IV, 2); le analogie continue di questi primi capitoli della Dottrina cogli apocrifi dell'A. Testamento (2): la dottrina dell'assoluta giustificazione per via dell'opere e dell'illimitata efficacia dell'elemosina (IV, 6); la calda raccomandazione di nulla aggiungere e nulla togliere alla legge del Signore (IV, 13); questi e altri simili tratti rivelano che lo scritto intorno alle « due vie » è sorto, per così dire, in un ambiente giudaico, e che l'autore è d'origine giudaica, sebbene dimostri di appartenere a una tendenza larga e moderata, lontana così dalla sublime idealità della carità cristiana, come da ogni eccesso di fanatismo farisaico.

Questa nostra opinione è confermata dal fatto importante dell'affinità che ha la parte morale del documento colla morale qual'era professata dai Giudei d'Alessandria, e fu annunziata come rivelazione al mondo greco. L'Usener ha posto recentemente

---

(1) Su questo punto confronta STAPFER, *La Palestine aux temps de Jésu-Christ*, 3 ed., 1885, p. 273, ss., e la nota del SABATIER, a q. I, p. 34.

(2) *Doctr.*, I, 2. *Tobit.*, IV, 15. *Doctr.*, IV, 6-8. *Tob.*, IV, 7; 12, 9. *Sirac*, 3, 30. *Doctr.*, III, 10. *Sirac*, II, 4. *Doctr.*, IV, 5. *Sirac*, IV, 31. *Doctr.*, IV, 8. *Sirac*, IV, 5. *Doctr.*, IV, 9. *Sirac*, 7, 20-24.

fuori di dubbio la parentela fra i primi cinque capitoli della Dottrina colle poesie pseudofocilidee (1); e chi paragoni il documento cristiano coi versi pseudofocilidei nella raccolta del Bergk non tarda ad accorgersene: le somiglianze sono dappertutto evidenti nei concetti come nella forma (2). Ora questa poesia non è che un manuale di morale giudaica, semplificato per i pagani, e, secondo ogni carattere, appartenente alla metà del primo secolo, dove gli elementi puramente giudaici sono frammisti agli elementi giudaico-alessandrini. L'affinità con questo documento giudaico toglie, a parer nostro, ogni dubbio circa l'origine giudeo-cristiana della prima parte della Dottrina, e dell'allegoria delle « due vie. »

Profondamente diverso è invece il carattere della parte centrale, alla quale sola si adatta interamente il giudizio dell'Harnack. Come nella prima parte abbiamo trovata un'allusione ostile ai Gentili, così in questa per due volte (VIII, 1-2) si designano i Giudei come

---

(1) SABATIER, p. 51. USENER, in J. BERNAYS' *Gesam. Abhandl.*, I, 1885, p. V s. HARNACK, *Lehrb. d. Dogmengesch.*, I, 1886, p. 45.

(2) BERGK, *Poetae Lyrici graeci*, ed. alt., 1853, p. 361-73, specialmente i v. 1-32.

v-8 seg.	πρῶτα θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας.	*Doctr.*, I, 2.
	πάντα δίκαια νέμειν, μηδὲ κρίσιν ἐς χάριν ἕλκε.	IV, 3.
	μὴ ῥίψῃς πενίην ἀδίκως. μὴ κρῖνε πρόσωπον.	
v. 12.	μαρτυρίην ψευδῆ φεύγειν, τὰ δίκαια βραβεύειν.	II, 3.
v. 16.	μηδ' ἐπιορκήσῃς μήτ' ἀγνὼς μήτε ἑκοντί.	id.
v. 29.	ὧν τοι ἔδωκε θεός, τούτων χρῄζουσι παράσχου.	I, 5.
	ἔστω κοινὸς ἅπας ὁ βίος κ. ὁμόφρονα πάντα.	IV, 8.
v. 32.	[αἷμα δὲ μὴ φαγέειν, εἰδωλολύτων ἀπέχεσθαι].	VI, 3.

« ipocriti, » e si raccomanda ai cristiani di non digiunare nè pregare come essi. L'autore di questi cap. (VII-XV) è quindi vicino al punto di vista di Barnaba, come l'autore dei primi era vicino a Iacopo e a Matteo. Mentre nella parte morale domina il concetto che coll'opere si riscattano le colpe, quì invece sta sopra tutto la fede, la conformità di tutta la vita ai precetti del Signore (XV, 1), il cui spirto è l'anima della chiesa. Di quì la grande importanza della preghiera. L'autore di questa parte ha un vivo sentimento della solidarietà di tutti i membri della chiesa universale dispersa ai quattro venti, cioè della cattolicità, il quale fa vivo contrasto con quella certa angustia esclusiva della Sinagoga giudaica che troviamo nella prima. La chiesa è la vera preparazione del regno di Dio nel mondo (IX, 4; X, 5). A questa parte sola del documento quindi veramente si adattano le parole del titolo τοῖς ἔθνεσιν.

A questo medesimo resultato ci conducono i dati della teologia e Cristologia della Dottrina. Sebbene non vi si trovino, come dicemmo, dei dogmi propriamente detti, pure nella parte liturgica vi è il germe dei principali. Non solo la formula battesimale implica il germe del dogma trinitario, ma nella preghiera eucaristica troviamo racchiusa la dottrina della redenzione. Ora è importante notare, che in questo punto la seconda parte discorda assai dalla prima. Quivi, nella raccomandazione che si fa ai padroni di trattare con mitezza gli schiavi, si dice che « Dio viene » per chiamare non secondo la persona, in

luogo di « Cristo venne, » e quindi si mostra d'ignorare l'incarnazione di Dio. Barnaba che riproduce lo stesso precetto, mutando il presente in passato, ammette come un fatto storico avvenuto l'incarnazione di Dio (1). Ora nella seconda parte della Dottrina questo concetto s'incontra due volte: IX, 3. (εὐχαριστοῦμεν) ὑπὲρ τῆς ζωῆς κ. γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. X, 2. ὑπὲρ τῆς γνώσεως κ. πίστεως κ. ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.; e in questa seconda parte è detto, che Dio è il Signore onnipotente, che tutte le cose ha fatte pel suo nome, che dà cibo e bevanda agli uomini (X, 3), che ha fatto dei nostri cuori l'abitazione del suo nome (X, 2), e che Gesù è servo di Dio (IX, 2, 3; X, 2). Tutto questo è compreso setto il nome di dottrina (XI, 1), ma in un senso ben differente dai precetti morali della prima parte, i quali sono esposti in forma catechetica, indipendente da tutti questi elementi dogmatici (2). E lo stesso può dirsi quanto alle cose finali di cui si tratta in modo ben diverso due volte. Nella preghiera eucaristica dello scritto gentile-cristiano vi si allude in forma invocativa e di speranza (c. IX, 4-5). Nello scritto giudeo-cristiano (c. XVI) l'escatologia

---

(1) *Doctr.*, οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι.	Barn., ὅτι ἦλθεν οὐ κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν.

Cf. Krawutzcky, *Theol. Quartalsch.*, 1884, p. 583. Sabatier, op. cit., p. 64.

(2) Questo è riconosciuto anche dall'Harnack, I, 36.

è parte anzi conclusione della dottrina catechetica, e la discesa di Cristo sulle nubi è un fatto avvenire di cui si ha piena e ferma certezza.

Anche se noi consideriamo la Dottrina nelle sue relazioni col Canone del N. Testamento, troveremo una conferma della differenza originaria fra i due documenti. Di questi rapporti tratteremo più tardi (v. App. II); ma quì ci preme rilevarne ciò che giova a chiarire sempre più la distinzione delle due parti del documento. In generale deve notarsi che la Dottrina si riferisce espressamente e ripetutamente « all'evangelio; » ma questi riferimenti si trovano tutti nella seconda cioè nella parte rituale: c. VIII, 2; IX, 5; XI, 3; XV, 3; XV, 4. Nella prima si adopra bensì l'evangelio (I, 3-5), ma senza mai nominarlo. E così nell'ultimo capitolo, i cui dati escatologici si fondano certo sopra un evangelio, l'esortazione alla vigilanza (XVI, 1) è collegata con un'imagine che ritroviamo in Luca, ma senza che vi sia citato come un detto evangelico. Quanto ai singoli evangeli, Matteo è adoprato dovunque dal didacografo, sebbene assai più nei primi cinque capitoli che nei rimanenti; con Luca invece troviamo delle corrispondenze solo nei primi (*Doctr.*, I, 3-5; Luc., VI, 27-35; *Doctr.*, IV, 8; Luc., XII, 35) e nell'ultimo (*Doctr.*, XVI, 1; Luc., XII, 35), mentre l'autore dello scritto rituale non pare conosca il terzo evangelio. All'incontro solo nella parte rituale, e propriamente nella preghiera eucaristica, noi troviamo singolari corrispondenze colla terminologia e coi

concetti di Giovanni. L'invocazione « padre santo » (*Doctr.*, X, 1; Joh., 17, 11), l'espressione « santa vita » (*Doctr.*, IX, 2; Joh., XV, 1), l'uso del verbo γνωρίζειν (IX, 2-3; X, 2), il concetto della ζωὴ αἰώνιος (X, 2-3) come dono di Gesù (Joh., 6, 69-70, 35, 51-58 e altrove), queste ed altre singolari corrispondenze, che possiamo vedere nella tavola data dall' Harnack (I, 79 s.) (1) mostrano non forse una conoscenza dell' evangelio di Giovanni, ma che questa parte, o almeno le preghiere sono informate a questo spirito, ed escono da una cerchia ove erano vive quelle tendenze da cui fu ispirato l' evangelio di Giovanni. L' alta idealità e la pura ispirazione di queste preghiere manca interamente alla prima parte, nella quale nessuna traccia si trova del quarto evangelio o del suo spirito. E si aggiunga che lo stesso fatto si ripete quanto alle rassomiglianze fra la Dottrina e le lettere di Giovanni o l' Apocalisse: le quali tutte quante si ritrovano nella parte centrale e proprio nei c. X, e XI (2). L' autore delle « due vie » predilige adunque un evangelio giudeo-cristiano, mentre l' autore del rituale ecclesiastico tende in qualche modo all' universalismo pauliniano, che informa il quarto evangelio.

---

(1) Cfr. anche lo SCHAFF, *The Old. Ch. Man.*, pag. 89 e seg. e l' appendice II.

(2) *Doctr.*, X, 2. I JOH., 2, 5. *Doctr.*, X, 6. I JOH., 2, 17. *Doctr.*, XI, 8. I JOH., 4, 1. *Doctr.*, XI, 2. 2 JOH., 10. *Doctr.*, X, 2 (παντοκράτωρ). *Apoc.*, I, 8; IV, 8; XI, 17 e altrove: *Doctr.*, XIV, 1. *Apoc.*, I, 10. *Doctr.*, X, 6. *Apoc.*, 22, 12.

Vedremo più sotto come a torto dai critici si sia affermato che nessuna attinenza abbia la Dottrina coll'evangelio di Marco (1). Qui giova notare che come le affinità coll'evangelio di Marco s'incontrano solo nella prima parte della Dottrina, e nell'ultimo capitolo, così possiamo porre questo fatto in relazione colla notizia, altrove riferita (v. sopra pag. 16), sulla diffusione dell'evangelio di Marco in Egitto, e ricollegarlo alla questione sul luogo d'origine della Dottrina.

La diversità dei due scritti da cui essa risulta rende probabile la diversità del luogo della loro composizione. Ora le opinioni dei critici non sono concordi su questo punto. E mentre la maggior parte tiene l'Egitto (Alessandria) come il luogo più probabile d'origine della Dottrina, altri invece pensano alla Palestina o alla Siria (2). Per Alessandria stanno sopratutto le relazioni letterarie del testo, il quale sembra quivi sia stato dapprima conosciuto e citato da Clemente Alessandrino, ed usato per l'istruzione dei Catecumeni, secondo la notizia d'Atanasio. E così pure la lettera di Barnaba e i *Canoni ecclesiastici*, che hanno così strette attinenze colla Dottriaa, sono probabilmente d'origine egiziana.

Ma questo argomento vale soltanto per la descrizione delle due vie della Dottrina, che sola è conosciuta,

---

(1) Lo SCHAFF, p. e., afferma, p. 88: « the Gospel of Mark, wich originated in Rcma, is never quoted or alluded to, » opinione che dapprima fu accolta da noi, v. sopra p. 8 s.

(2) Vedansi le opinioni raccolte in SCHAFF, *The old. Ch. Man.*, p. 123 ss., alle quali s'aggiunga SABATIER, p. 150 ss.

come vedemmo, da Clemente, da Barnaba, è adoprata dall' autore dei *Canoni*, e sola può aver servito all' istruzione catechetica. Questa sola dunque è probabilmente sorta nell' Egitto, e specialmente in Alessandria, dove fu diffuso l' Evangelio di Marco, che ha molti riscontri, nella escatologia dell' ultimo capitolo della Dottrina (v. Append. II). La seconda parte, cioè la liturgia, è probabilmente scritta in un altra regione. Nella preghiera eucaristica troviamo l' espressione « il pane disperso (in grano) sui monti » che mentre è inapplicabile alla valle del Nilo, conduce il pensiero ad una regione montuosa (1), e ad un clima freddo sembra accennare, secondo il Farrar, la concessione eccezionale del battesimo nell' acqua calda (VII, 2). Se poi teniamo conto del carattere gentile cristiano di questo scritto rituale (2), pen-

---

(1) L' espressione ἐπάνω τῶν ὀρέων è difatti tralasciata dal frammento del pseudo-Atanasio. V. sopra, p. 51.

(2) Un segno importante di questo carattere è il trovarvisi nominati gli ἐπίσκοποι e non ancora i πρεσβύτεροι. Dalle recenti ricerche dell'Heinrichi, *Theol. Studien u. kritik.*, 1881, III, p. 505 s., e dell'Hatch, *The Organization of the early christ. Churches*, Oxford, 1882 (trad. dell'Harnack, 1883), sulle relazioni delle comunità paoliniane colle associazioni greche, è reso probabile che già le eterie greche avessero i loro capi col nome di ἐπίσκοποι, e su queste modellassero la loro interna costituzione le comunità pauliniane. L' origine dell' episcopato nelle comunità cristiane è dovuta dunque principalmente ai contatti di esse colla società greco-romana. (Cfr. Hatch, p. 29 s. Hilgenfeld, *Zum Ursprung d. Episkopats*, in *Zeit. f. wiss. Theol.*, 1886, p. 3). All' incontro le comunità giudeo-cristiane sembra abbiano ereditata la loro costituzione

siamo naturalmente ad Antiochia, la capitale del Nord della Siria, la chiesa madre della Cristianità gentile, dove col nome di *cristiani* si svolse la coscienza della universalità dell' evangelio. Più tardi il testo della Dottrina fu ben conosciuto in Siria, poichè le *Costituzioni Apostoliche* che ne sono un rifacimento, ebbero origine in questa regione. E già per tempo dovremmo credere che dalla Siria, questo scritto liturgico passasse nell' Asia minore, se Ireneo, nel frammento citato, vuole alludere ad un luogo di esso, designandolo coll' espressione δεύτεραι τῶν ἀπ. διατάξεις.

---

dalle comunità giudaiche che già prima dell' èra cristiana avevano un'organizzazione presbiteriale. L'officio di presbitero o di γερουσιάρχης era propriamente giudiziario nel Sinedrio, mentre ad altri ufficiali era affidato il potere amministrativo nella Sinagoga. Di qui si svolse nelle comunità cristiane che prima erano giudaiche, l'ufficio del presbitero, che in esse divenne liturgico. È naturale dunque pensare che questa parte della Dottrina, dove si nominano gli ἐπίσκοποι (non ancora un ἐπίσκοπος come nelle Omilie e Recognizioni Clementina e nelle lettere Ignaziane) e non si conoscono i presbiteri (*Doctr.*, XV, 1), possa considerarsi come un prodotto di una comunità di gentili-cristiani. L' episcopato monarchico si andò costituendo col formarsi delle comunità cristiane, al di sopra delle tendenze giudeo-cristiane. Nella Dottrina si sente il bisogno di raccomandare il rispetto verso gli ἐπίσκοποι (ib.); il che fa pensare che questi sieno ancora nella comunità ufficiali provvisorii, tanto più che si dice « terranno il luogo dei profeti e dottori. » Il carattere di πρεσβύτερος (anziano) pare ancora molto lontano da quest' ufficio di *episcopos* nella Dottrina, e probabilmente non l'acquistò nelle comunità dei gentili-cristiani se non per influssi giudeo-cristiani.

Noi possiamo dunque rappresentarci il processo storico per cui si formò il documento attuale della Dottrina in un modo molto simile a questo. Due scritti di tendenze e d'intenti assai diversi, l'uno composto non molto prima dell'a. 96, probabilmente in Alessandria, l'altro forse in Antiochia a non molta distanza di tempo, furono riuniti, non si sa bene a qual epoca (ma forse intorno al terzo secolo) in un solo documento; non in modo però che ancora un analisi critica non possa discernere le due primitive scritture, e il lavoro di compilazione. Il titolo antico d'uno dei due scritti esprimente il suo contenuto, doveva essere δύο ὁδοί (*duae viae*), o διδαχὴ τῶν δύο ὁδῶν, o qualche altro simile a questi; più probabilmente il primo, perchè lo scrittore delle « due vie » adopra l'espressione διδαχή (*Doctr.*, I, 3) a indicare una sola parte della sua descrizione, quella che espone il precetto dell'amore, talchè difficilmente avrebbe potuto valere come titolo dell'intera scrittura; e poi perchè Clemente Alessandrino non conosce questo titolo del libro ch'egli cita come « scrittura » (1). Quando all'antica descrizione delle due vie fu aggiunta la parte rituale, tutto lo scritto che ne risultò fu compreso sotto il titolo di « Dottrina degli Apostoli, » del quale si dovettero avere molte redazioni. Fra queste alcune più recenti portavano distribuiti i precetti morali secondo ciascuno dei dodici apostoli, e il titolo divenne quindi « Dottrina del Signore per i dodici

(1) Krawutzcky, *Theol. Quartalschrift,* 1884, p. 605.

Apostoli. » Di guisa che potremmo a ragione affermare che mentre il titolo che l'Hilgenfeld attribuisce ai *Canoni ecclesiastici* cioè quello dato da Rufino « *duae viae vel Judicium Petri* » meglio risponde al contenuto della Dottrina, l'altro che questa porta secondo il codice gerosolimitano, nacque da uno scambio dello scritto a cui è preposto con una scrittura simile ai *Canoni ecclesiastici.*

L'epoca in cui furon riuniti i due scritti giudeo-cristiano, e gentile-cristiano, composti entrambi sulla fine del primo secolo come quelli che portano i segni d'un'eguale antichità, come abbiamo detto, ci è ignota. Ma è certo che Barnaba, se pure conosce lo scritto liturgico, lo conosce come una scrittura indipendente dalla allegoria delle « due vie. » Come altrove notammo (v. sopra pag. 52), Barnaba allude all'errore di coloro che dicevano Cristo figlio di David. *Ep.* 12, 10. ἔπεὶ οὖν μέλλουσι λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς υἱός ἐστι Δαβίδ, φοβούμενος κ. συνιὼν τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν, λέγει κτλ. Ora questo concetto cristologico si trova appunto nella seconda parte della Dottrina (IX, 2; X, 6); e non possiamo ammettere che Barnaba volesse così largamente giovarsi di questo testo riproducendone, con poche variazioni, la parte morale negli ultimi capitoli della sua lettera, quando nella stessa scrittura si fosse trovata una proposizione per lui ereticale. Comunque quindi si risolva la questione circa l'integrità della lettera di Barnaba, il testo a cui egli attingeva non doveva probabilmente contenere la parte centrale del testo presente della Dottrina,

ma solo la descrizione delle due vie terminante nell'escatologia dell'ultimo capitolo. Ma se pensiamo che le affinità del testo di Barnaba e della Dottrina s'incontrano solo nel c. IV ove l'ordine è manifestamente turbato, e negli ultimi capitoli (18-21) ai quali mancano nell'antiche versioni latine ed hanno tutto l'aspetto d'una aggiunta la quale non si collega che in un modo tutto esteriore colla lettera; e che di più questa razionalmente termina alla fine del capitolo 17 (1), scendiamo naturalmente in questo concetto, che l'autore della lettera, probabilmente in Alessandria, ebbe notizia d'uno scritto intitolato « due vie » o « dottrina delle due vie, » e potè giovarsene solo quando la sua scrittura era compiuta, rimaneggiando il c. IV e V, ed aggiungendo un compendio di quello scritto alla fine della lettera, come quello che opportunamente riassumeva gli elementi essenziali della morale pratica del Cristianesimo. Ed anche più tardi, quando già il documento delle « due vie » si era accresciuto della parte liturgica, fu adoprato indipendentemente da questa, nella stessa Alessandria, ad istruzione dei catecumeni. Nè questo fatto che una parte d'uno scritto cristiano, circolasse e fosse letta ed adoprata come uno scritto a sè, può far meraviglia. Anche del Pastore d'Erma sappiamo da Atanasio stesso che la seconda parte comparve da sè, e deve notarsi che in questa appunto noi troviamo

(1) Cfr. sopra p. 105 ss. e ZAHN, *Forschungen z. Gesch. d. Neut. Kan.*, III, 331.

una grande somiglianza colla prima parte della Dottrina, tantochè possiamo considerarla come un rifacimento di essa (1).

Noi abbiamo dunque nella Dottrina riuniti due documenti, prodotti di due diverse comunità, diversi d'intenti e di tendenze, ambedue appartenenti al primo secolo, di poco anteriori a Barnaba, e forse contemporanei della lettera di Clemente Romano ai Corinti (2). Nè questa unione di due scritture diverse

(1) È probabile che il titolo antico di questo libro fosse ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς o uno simile a questo.

(2) La lettera di Clemente, degli anni 93-96, non rappresenta forse come vuole l'Harnack (in HATCH, *Gesellschaftsverf. d. christ. Kir.*, p. 229 s.), i principii della combinazione di due organizzazioni originariamente diverse, sotto i presbiteri le une, sotto gli episcopi le altre, ma piuttosto le origini della distinzione fra questi due gradi (cfr. HILGENFELD'S *Zeit. f. wiss. Theol.*, 1886, p. 23). Ora è certo che gli episcopi son chiamati ancora *presbiteri*, poichè questi significano tutta la presidenza della comunità (cfr. KRÜLL, *Christl. Alterthumskunde*, I, 34, 1856. HILGENFELD, 1, c.), ma non è del pari certo che tutti i *presbiteri* sieno *episcopi*, come avviene p. e. in PAUL., *Philipp.*, I, 1; I, *Tim.*, 3. Anzi l'identità in questo senso non è punto vera (cfr. ora VEIZSACKER, *Das Apostolische Zeitalter d. christl. Kirche*, 1886, p. 687 ss.). Nel c. 44 di Clemente Romano comincia ad apparire una distinzione fra i presbiteri e i candidati all'Episcopato, e così già al c. 21, 6, i προηγούμενοι son distinti dai πρεσβύτεροι, come al c. 40, 5, il sommo sacerdote è distinto dai sacerdoti (presbiteri) e dai leviti (diaconi) (cfr. VEIZSÄCKER, 1, c.). Parrebbe dunque che la Dottrina, dove si parla solo di ἐπίσκοποι non di presbiteri, potesse considerarsi come anteriore a Clemente Romano. Ma la conclusione non sarebbe sicura, poichè è chiaro che l'interesse gerarchico si dovè far sentire molto prima in Roma

potrebbe sembrare mostruosa. Per quanto differente fosse la natura dei due scritti vi era un fondo comune sul quale era possibile lavorare per ridurli ad un unico documento, ove la parte morale fosse compiuta dalle prescrizioni concernenti l'interna disciplina della chiesa. Come l'autore d'origine gentile della seconda parte odia gl'ipocriti, così l'autore giudeo-cristiano delle due vie ha quella larga temperanza, che lo tiene lontano da ogni estremo di fanatismo (III, 2) e dalle eccessive esigenze verso i Cristiani quanto al « giogo del Signore, » e lo induce a ripetere con insistenza « fa quello che puoi » (I, 4; VI, 2-3). D'altronde non mancano anche nella parte rituale dei tratti che rivelano influssi giudaici; le prescrizioni intorno alle « primizie » da offrirsi ai

---

che in una comunità della Siria o dell'Egitto. Possiamo però dire che anche dal paragone con Clemente è confermata l'origine gentile-cristiana della parte rituale della Dottrina, colla quale è evidente l'affinità anche in alcune espressioni (cfr. *Doctr.*, X, 2. Clem., I *Cor.*, 36); perchè mentre Clemente mostra che nella comunità romana (ch'era giudeo-cristiana) prevaleva la costituzione presbiteriale, nella Dottrina troviamo solo gli ἐπίσκοποι. La distinzione vera fra episcopi e presbiteri comincia solo alla fine del primo secolo, anche nelle comunità diverse dalla romana. I vescovi accanto ai presbiteri sono nominati anche dall'imperatore Adriano nella lettera a Serviano presso Vopisco Saturn., 7, 8: « *illic* (in Egitto) *qui Serapem colunt Christiani sunt et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt. nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbiter, non mathematicus, non haruspex, aliptes:* » dove l'ultime parole hanno un singolare riscontro col c. III della Dottrina, e forse posson confermare l'origine egiziana di questa prima parte.

profeti (c. XIII) hanno un evidente riscontro coi precetti mosaici nel Pentateuco; il potere di sommo sacerdote è forse, come in Clemente Romano, una reminiscenza della gerarchia giudaica; e la venerazione per l'antico testamento si raccoglie dalle parole, c. XI: « così fecero gli antichi profeti » (1).

Ma vi era qualche cosa di più intimo che rendeva possibile la combinazione di due scritti per formarne un unico e compiuto manuale d'istituzione cristiana, temperando nel lavoro di compilazione quello che nella forma originaria potevano presentare di particolare e d'esclusivo, ed appianando le differenze più manifeste. Ciò che troviamo intimamente comune ai due scritti, ed era il punto d'unione che rannodava le più opposte comunità, è la fede in Gesù come centro ed anima della vita cristiana. I precetti della via della vita, nella prima parte, sono precetti del Signore, ed è suo il giogo che dobbiamo portare. Il nome di lui occorre nella solenne formula battesimale, ed è il pensiero centrale di tutto il rito eucaristico; le preghiere sono intitolate ed offerte a lui; da lui s'intitola la festività cristiana; l'evangelio è parola di lui, ed è il Signore che alla fine dei tempi dovrà comparire coi santi nel cielo. In questo modo la fede in Cristo si riannoda alla speranza nella sua parusia, che costituisce, come notammo, anch'essa la vera unità del documento, poichè la ritroviamo

---

(1) Canon Spence, *The Theaching of tw. Ap.*, p. 90 ss.

alla fine della preghiera eucaristica, e nell'ultimo capitolo. Potrà mancare al primo scritto il concetto della redenzione in Cristo, che vediamo appena abbozzato nel secondo: ma quello che li unisce intimamente è lo spirito di Gesù, è la sua parola di vita, che anima la chiesa nascente, e che dovrà essere adempiuta fra breve alla fine dei tempi. È questo il sentimento che prevade le antiche comunità cristiane, ed è così efficacemente espresso da Clemente Romano (I Clem., 34): « e noi, concordi, e raccolti nella coscienza allo stesso fine, di divenire partecipi delle grandi e gloriose promesse di lui, come in una sola voce grideremo a lui ardentemente. » Dice infatti: « occhio non vide, orecchio non udì, nè salì nel cuore dell'uomo, ciò che egli prepari a coloro che l'aspettano (Is., 64, 4). »

Questa fede sarà il perno del pensiero cristiano nei secoli successivi, e il centro intorno a cui s'aggirerà il movimento dogmatico nel seno della chiesa.

LA LEGGENDA DELL'APOSTOLO JACOPO A COMPOSTELLA

E LA CRITICA STORICA

Sommario. — I. Impossibilità storica della predicazione occidentale dell'apostolo Jacopo — II. L'antica tradizione di Jacopo nella Chiesa, le Recognizioni pseudo-clementine, la *Passio Jacobi* — III. La tradizione di Jacopo nella Chiesa greca — IV. Leggende copte ed etiopiche intorno ad Jacopo — V. Tradizioni della Chiesa latina. Jacopo nella Spagna - 1. L'antica leggenda spagnola. Paolo e Jacopo - 2. La leggenda dei sette discepoli - 3. La leggenda di Compostella — VI. Altre tradizioni occidentali intorno ad Jacopo.

I

IMPOSSIBILITÀ STORICA DELLA PREDICAZIONE OCCIDENTALE DELL'APOSTOLO JACOPO

Non è corso molto tempo da che la Chiesa ha solennemente celebrato il ritrovamento delle ossa di S. Jacopo l'apostolo nella basilica di Compostella nella Spagna. La Sacra Congregazione dei riti, inviato colà un nunzio apostolico, faceva proclamare, nella chiesa spagnuola di S. Maria di Monserrato in Roma, che i tre scheletri, rinvenuti da poco nella cripta di quella basilica, si abbiano a venerare come reliquie di Jacopo che primo predicò l'evangelio nella

Spagna, e di due suoi discepoli che, dopo il martirio da lui sofferto in Gerusalemme, colà ne trasferirono e ne seppellirono il sacro corpo. Il pontefice firmò la sentenza della Sacra Congregazione, ed annunziò il lieto avvenimento colla bolla *Deus omnipotens,* a tutto il mondo cattolico (1).

La città di Compostella in Galizia era il santuario a cui, per tutto il medio-evo, da ogni paese dell'occidente, convenivano i pellegrini e i romei (2), devoti alla pia leggenda, specialmente dopochè circa il secolo IX, come pare, si annunziò lo scoprimento del corpo apostolico. Le reliquie, delle quali un frammento fu donato più tardi alla cattedrale di Pistoia, non tocche nè dalla invasione araba nè da incendi avvenuti in quel santuario, sottratte poi, con pio consiglio, all'invasione inglese in Spagna sul declinare del secolo XVI, ecco che ora riapparse chiedono ai fedeli culto e adorazione. E se non vi è più oggi la fede viva, il sacro entusiasmo che in altre età vinceva le asprezze, i disagi infiniti del lungo e malagevole cammino, e i pellegrinaggi son divenuti più facili e comodi, pure convien riconoscere che assistiamo

---

(1) Si vedano gli Atti della Sacra Congregazione presso Card. D. Bartolini, *Cenni sopra S. Giacomo Apostolo,* Roma, 1885, libro del resto assai deficiente di critica.

(2) Dante, *Parad.,* XXV, 14. *Vita Nova,* p. 724. Guido Cavalcanti presso Dino Compagni, *Cron.,* I, 19. Cfr. Del Lungo, *Dino Compagni,* ecc., I, ii, p. 1097 s. Bartoli, *St. d. lett. Ital.,* IV, 1881, p. 164 ss. Rajna, in *Giorn. stor. della letter. ital.,* 1885.

ad un avvenimento assai notevole, e pei nostri giorni singolare.

Se non che in questa unanime esultanza dei credenti a qualcuno potrà forse venir fatto di chiedersi se la tradizione, sulla quale si fonda la fede nell'aver ritrovate oggi le reliquie venerande, e che sollecitò le ispezioni, d'altronde prudenti ed accurate, degli avanzi rinvenuti nella basilica Compostellana, si abbia veramente a considerare come autorevole e sicura; se si fondi sopra antiche testimonianze, o non piuttosto abbia una origine molto tarda e quindi anche molto sospetta; se sia stata preceduta da tradizioni più antiche o s'accompagni con altre forme di narrazioni relative allo stesso apostolo. Poichè la lunga durata d'una tradizione può ben renderla più venerabile, ma non vale a farla più certa. Il suo valore dipende solo dalla origine sua, cioè dalla misura in cui i testimoni si mostrano informati, o dalla prossimità di essi al fatto attestato dalla tradizione. Non può quindi l'autorità di questa crescere col tempo, anche nei casi in cui la critica storica riesce a darne la conferma; non basta a salvarla se questa le contraddica (1). Una lunga serie di scrittori che ripetono uniformemente un racconto (nel che sta appunto la tradizione) non vale una sola testimonianza contemporanea, anche se d'uno oscuro ma veridico cronista, la quale, o per via d'una chiara affermazione o

(1) Cf. Zeller, *Die Tübinger historische Schule,* in *Vortr. und Abhandlungen,* I Samml., 1875, p. 320 ss.

per un silenzio d'altronde inesplicabile, le stia apertamente di contro.

Se a questi principii deve conformarsi ogni sana critica storica, interroghiamo spassionatamente i documenti più antichi, dai quali ci dovremmo aspettare una notizia della supposta predicazione di San Jacopo nell'occidente. Già ogni verosimiglianza storica sta contro alla possibilità di codesto fatto. Combinando difatti le notizie degli *Atti degli Apostoli* e della lettera di Paolo ai Galati, noi possiamo seguire i primi passi della predicazione apostolica e le vie della sua primitiva diffusione. Secondo la narrazione degli *Atti*, prima della persecuzione dell'a. 37, nella quale cadde Stefano, la predicazione cristiana non si era estesa fuori di Gerusalemme. Solo allora fu predicato il regno di Dio nella Giudea e nella Samaria (*Act.*, 8, 1) o anche nella Fenicia, in Cipro e in Antiochia. Le comunità prime sono però composte di giudeo-cristiani (*Act.*, 11, 19), poi in Antiochia anche di giudei ellenizzanti; poichè la legge della continuità che domina nella storia come nella natura, prevalse anche nel fatto della conversione dei gentili al Cristianesimo. L'a. degli *Atti* ha piena coscienza di questo progressivo avanzarsi della predicazione cristiana di provincia in provincia verso l'occidente (1). In que-

---

(1) Su questa prima diffusione cristiana cfr. SCHWEGLER, *Nachapostolische Zeitalter*, 1846, I, p. 104 ss. LECHLER, *Das Apost. und Nachapost. Zeitalter*, 1885, p. 94 ss. PAWLICKI, *Ursprung d. Christenthum*, 1885, p. 176 ss. WEISZÄCKER, *Das Apostolische Zeitalter*, 1886, p. 15 ss. CHASTEL, *Histoire*

sta prima missione noi vediamo che l'opera principale è di Filippo, il quale porta la buona novella al sud fino a Gaza ed Azoto, al nord fino a Cesarea (*Act.*, 8, 40). Giudea, Samaria e Galilea sono le tre provincie della chiesa nascente (*Act.*, 9, 31). Dopo la sua conversione e dopo la sua prima andata a Gerusalemme (a. 41), S. Paolo percorre la Siria, poi la Cilicia (*Galat.*, 1, 21); ma non conosce se non quasi le comunità della Giudea (*Galat.*, 1, 22; cfr. I *Thessal.*, 2, 14). La forza vivente e creatrice del Cristianesimo si concentra ora in Antiochia, dove gli antichi Nazareni si chiamano per la prima volta cristiani (*Act.*, 11, 26), e dove nasce la grande idea d'evangelizzare i gentili (*Act.*, 13, 2) (1). In questo torno di tempo cade la persecuzione di Erode Agrippa I in Gerusalemme, della quale è vittima Jacopo nell'anno 44.

Ora le grandi missioni cristiane si diressero verso l'occidente, al che contribuirono, come due grandi coefficienti, il Mediterraneo e l'Impero romano. Dopo la Siria, l'Asia minore, la Macedonia, la Grecia, Roma,

---

du Christianisme, 1885, I, p. 16 ss. Sull'autorità storica degli Atti oltre ZELLER, *Die Apostelgeschichte,* 1854. SCHWEGLER, op. cit., II, 71 ss. LECHLER, op. cit., p. 7 ss. 1885, *Quellen der Apostelgeschichte.* RITSCHL, *Die Entsteh. d. Altkatholischen Kirche,* 2 Aufl., 1857.

(1) *Act.*, XI, 19-21. *Gal.* 2, 12. Nè la evangelizzazione potrebbe dirsi cominciata vivente Gesù (LUC., 9. 2-3); poichè s'aggiunge che i discepoli andavano di villaggio in villaggio (ib. 6), e che Cristo si ritirò poi con essi a Betsaida (10). Quanto all'idea della predicazione ai gentili, MATTEO, 8, 11; 24, 14; 28, 19, è in contradizione con 10, 5; 24, 1; 1, 21; 19, 28.

furono il vasto teatro della predicazione pauliniana. A molta distanza di tempo, le grandi regioni occidentali del mondo romano, la Gallia, la Spagna, la Bretagna, la Germania, le coste dell'Africa, che tutte solo intorno alla fine del secondo secolo cominciano ad apparire nella storia come provincie cristiane. Questo cammino rapido e graduale della prima diffusione cristiana, è appunto invertito dalla leggenda della predicazione di Jacopo nella Spagna. Già prima dell'a. 44, cioè prima della grande predicazione di Paolo ai Gentili, e poco dopo la prima dispersione cristiana, dovremmo credere che uno degli apostoli, e uno dei più oscuri nella storia, avesse fatto vela, con inesplicabile ardimento, verso l'ultimo occidente, mentre erano ancora da evangelizzare tutti i paesi intorno alla Giudea, l'Asia minore, la Grecia, e soprattutto Roma. Se dunque undici anni appena dopo la morte del Signore era avvenuta questa lontana missione di Jacopo, egli, non Paolo, dovrebbe dirsi l'apostolo delle genti. Ora non solo tutta la tradizione posteriore della Chiesa, ma gli stessi *Atti degli Apostoli*, che pure tendono ad associare Pietro a Paolo in codesto largo movimento della predicazione (1), ci fanno

---

(1) Zeller, *Die Apostelgesch. nach ihrem Inhalt u. Ursprung kritisch untersucht*, 1854. *Das Urchristenthum*, Vortr. u. Abhandl. I Samml., 1875, p. 227 ss. Schwegler, *Nachap. Zeit.*, II, p. 71 ss. Renan, *Les Apôtres*, 1866, Introduction, p. X ss. Holtzmann, *Die Gemeinschaft in d. Apostelgesch.* Strasburger Abbhdlng. zur Philos., 1884, p. 28 ss. Lechler, *Das Apostol. u. Nachap. Zeitalt.*, 1885, p. 7 ss.

sapere che a quest' opera furono dapprima chiamati solo Saulo e Barnaba (*Act.*, 13, 2); che la predicazione ai gentili parve una pericolosa novità a quei di Gerusalemme (*Act.*, 11, 2), i quali rampognarono Pietro perchè, dopo la conversione del centurione Cornelio, aveva convissuto cogl' incirconcisi. Donde una tal meraviglia se Jacopo in questo tempo aveva varcato tutto il Mediterraneo ed era approdato alle inesplorate sponde di Spagna? E come gli *Atti*, tutte le più autentiche lettere di S. Paolo rappresentano questa idea, come tutta sua propria (*Rom.*, 1, 1; *Coloss.*, 1, 23; I *Timoth.*, 2, 7) (1), come una novità aspramente combattuta dalla comunità di Gerusalemme, uno dei cui capi era appunto anche Jacopo. La lettera ai Galati è il più splendido documento di questa prima opposizione violenta, la quale si estese per tutti i centri intorno al bacino del Mediterraneo e lo perseguitò nelle comunità di Antiochia, di Efeso, di Tessalonica, di Corinto, di Roma, ritardando l' opera sua. All' incontro noi sappiamo (*Act.*, 8, 1) che, anche dopo la persecuzione del 37, tutti si dispersero per la Giudea e la Samaria « salvo gli Apostoli » (2). Nè vale che Filippo, come si aggiunge (8, 5), si recasse in Samaria, perchè egli non era già fra gli apostoli, ma uno dei sette diaconi scelti da essi (*Act.*, 6, 5); e anche Giovanni e Pietro, che lasciano Gerusalemme, non escono dalla Samaria (*Act.*, 8, 14); perchè, com' è

---

(1) *Galat.*, 1, 11; 2, 1. *Eph.*, 3, 2-3.

(2) πλὴν τῶν ἀποστόλων.

noto, in Samaria erano appunto Lidda e Joppe, dove si recò Pietro (*Act.*, 9, 32, 36). La predicazione era dunque circoscritta in quel tempo nelle regioni limitrofe alla Giudea, nè si può pensare ad una predicazione nella Spagna. D'altra parte, deve ricordarsi che la prima predicazione cristiana seguì sempre il cammino delle colonie giudaiche. La sinagoga precedeva la fondazione della comunità cristiana. Nei grandi centri della predicazione pauliniana nell'Asia Minore, nella Macedonia, nella Grecia e nell'Italia, erano già da gran tempo stabilite le sinagoghe giudaiche, e la parola dell'Apostolo aveva in mezzo ad esse formati i primi gruppi cristiani. Ora questa condizione mancava nei paesi occidentali. La Spagna, è ben vero, divenne rapidamente provincia romana; assai prima che la Bretagna e la Germania; ma come il Mommsen ha provato, nell'occidente, salvo Roma, le comunità giudaiche non avevano acquistata nel primo secolo importanza e diffusione (1). Agrippa II che enumera le sedi giudaiche non nomina alcun paese ad occidente della Grecia, e fra gli stranieri

---

(1) Mommsen, *Römische Geschichte*, V, 499, 1885: « Vor allem aber haben im Occident abgesehn von der Hauptstadt, die der Natur der Sache nach anch den Orient mit repräsentirte... die Iudengemeinden in der früheren Kaiserzeit nirgends besondere Ausdehnung oder Bedeutung gehabt. » Cfr. Paul Allard, *Les persécutions en Espagne pendant les premières siècles du Christianis.* in *Revue des quest. histor.*, 1 Janvier 1886, p. 10, il quale non accenna affatto alla tradizione di Jacopo nella Spagna.

che sono in Gerusalemme (1), non si nomina alcuno occidentale, salvo i romani (*καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι*). Solo qualche anno dopo il viaggio di Paolo, sotto il regno di Vespasiano, si stabilisce in Lusitania, una colonia giudaica (2).

Non solo però questa ci appare affatto inverosimile, ma non è attestata da alcuno dei documenti più antichi. Lasciamo da parte la questione dei diversi Jacopi che troviamo menzionati nel Nuovo Testamento; se, come credono alcuni critici recenti (3), Jacopo figlio d'Alfeo sia una persona diversa da quell'Jacopo detto il giusto, che è pure chiamato « fratello del Signore » (Matth., 1, 16; Marc., 15, 40, 16, 1; *Gal.*, 1, 19) e insieme con Cefa e Giovanni è tenuto come una delle « colonne » della chiesa di Gerusalemme (*Gal.*, 2, 9). Realmente del nostro Jacopo gli Evangeli e le Scritture canoniche ci dicono assai poco. Egli, con Giovanni, figlio di Zebedeo, pescatore di Galilea, è uno dei discepoli più cari al Signore; chiamato da lui, mentr' egli gettava le reti nel mar di Galilea (Matth., 4, 18; Luc., 5, 10) è annoverato nella serie degli Apostoli ora come terzo (Matth., 10, 2;

---

(1) *Act.*, II, 5, 9-10.

(2) Cfr. ALLARD, *Revue des quest. histor.*, 1886, p. 10.

(3) SCHEGG, *Jacobus der Bruder des Herrn*, 1883. Cfr. *Theologische Quartalschrift*, 1884, p. 491 ss. HOLTZMANN, *Zeitschrift f. wissensch. Theologie*, 1880, p. 218 ss. LIPSIUS, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, II, 2, 1884, p. 229 ss. H. ZELLER's *Biblisches Wörterbuch*, 3 Aufl., 1885, I, p. 551 ss.

Luc., 6, 14), ora come secondo (*Act.*, 1, 13). Fra i discepoli, testimone di molti miracoli operati da Gesù, come della guarigione della suocera di Pietro (Marc., 1, 29), della trasfigurazione (Matth., 17, 1), della fanciulla di Giairo (Marc., 5, 37), lo ritroviamo a Gethsemani (Marc., 14, 33) e spesso in colloquio con lui (Marc., 13, 3). Insieme col fratello Giovanni è chiamato da Gesù, figlio del tuono, a significare forse che la persona di lui sarebbe trasfigurata nella risurrezione (1). Poichè la sua madre Salome (2) era sorella della madre di Gesù, s'intende come per questa affinità, alla quale secondo le idee giudaiche si dava molto peso, i due fratelli preghino il Signore per ottenere un luogo privilegiato nel suo regno (Matth., 20, 20). Questa dovè essere la ragione per cui Erode, prima ancora che Pietro, colpì Jacopo il quale come parente di Gesù, doveva esser molto sospetto ai Giudei. Come apostolo, l'opera di lui è oscura. Negli *Atti degli Apostoli* è nominato due sole volte. Lo troviamo cogli altri nel cenacolo di Gerusalemme (*Act.*, 1, 13), poi si accenna alla sua morte

(1) Forse questo nome può indicare il grande moto che l'opera degli apostoli avrebbe destato nel mondo (cfr. Hazz., 2, 7. *Hebr.*, 12, 26). Il desiderio dei due fratelli di fare scendere il fuoco dal cielo, a cui si oppone Gesù (Luc., 9, 54 ss.) non ha che fare con questa denominazione. Cfr. Zeller's, *Bibl. Wörterbuch*, I, 1885, p. 148.

(2) Non Maria, moglie di Cleofa, madre di Jacopo il minore. Dalla identificazione di queste due persone, nacquero incertezze intorno a Jacopo (Zeller's, *Bibl. Wörterbuch*, I, 3 Aufl., p. 551).

per ordine di Erode Agrippa I, con queste semplici parole (*Act.*, 12, 2) « e uccise di spada Jacopo fratello di Giovanni. » Di una sua precedente predicazione nella Spagna o del trasferimento del suo corpo in lontane regioni non si fa parola. Ora in una scrittura come questa, appartenente secondo tutti gl' indizi alla prima metà del secondo secolo, dove si narrano le principali gesta degli apostoli, e dove l'occasione di trattarne vi sarebbe stata ad ogni passo, tanto più se si pensi alla tendenza irenica e conciliativa dello scritto fra l'Ebionitismo palestiniano e l'universalismo della predicazione ai gentili, il silenzio sopra un fatto che avrebbe dovuto essere il più grande forse del Cristianesimo primitivo, e che avrebbe servito a riannodare quella predicazione universale al nome d' uno dei dodici di Gerusalemme, ognuno vede agevolmente quale significato abbia.

E come gli *Atti* nessuna delle lettere di S. Paolo accenna mai a Jacopo, alla sua missione e traslazione nella Spagna, nemmeno quella ai Galati, dove l' apostolo avrebbe avuto ogni ragione di parlarne. Il che è davvero inesplicabile se si pensi come a Paolo sarebbe riuscito pei suoi intenti opportuno invocare a suo favore un predecessore così ardito nella predicazione alle genti, e farsene un' arme contro le opposizioni che gli si muovevano da quelli ch' ei chiama οἱ δοκοῦντες εἶναι στύλοι. Invece più volte espressamente dichiara che niuno degli apostoli operò mai quanto lui (I *Cor.*, 15, 10; II *Cor.*, 12, 11 s.);

espressione davvero temeraria se uno degli apostoli l'avesse preceduto nell'occidente. L'originalità, l'arditezza della grande figura di Paolo e della missione che gli costò tante fatiche, si dilegua se si ammette una precedente predicazione d'un coapostolo nella Spagna. Non solo però dalle lettere pauliniane possiamo raccogliere un « argumentum e silentio, » ma vi troviamo un dato che toglie ogni dubbio. Nella Lettera ai Romani, dopo aver detto che la sua predicazione s'estese da Gerusalemme fino all'Illirico, Paolo soggiunge di aver posto cura « di evangelizzare dove non era stato nominato Cristo, per non edificare sul fondamento altrui » (1). Dopo questa dichiarazione, che sostanzialmente è ripetuta altrove (2), dice di prepararsi ad andare nella Spagna (XV, 24), e lo stesso ripete poco appresso (3). Non preme a noi ricercare se egli nell'opinione dei Padri vi sia andato, com'è

---

(1) *Rom.*, XV, 20, δυτως δὲ φιλοτιμούμενον ἐυαγγελίζεσθαι, οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ.

(2) *Coloss.*, 1, 23. I *Timoth.*, 2, 7. *Rom.*, 1, 1.

(3) *Rom.*, XV, 24, ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, κτλ. 28. ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς τὴν Σπανίαν. Minore importanza dovremmo attibuire a questa testimonianza se i capitoli 15 e 16 della Lettera ai Romani non fossero autentici come giudicò il Baur, *Ueber zweck d. Römerbriefs*, 1836, e con lui lo Schwegler, *Nach. Zeit.*, I, e tutta la Scuola di Tubinga. Recentemente però l'integrità e autenticità n'è, salvo poche eccezioni, riconosciuta ed ammessa. Cfr. Mangold, *Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen neu untersucht*, Marbrug, 1884. Cfr. Hilgenfeld's *Zeitschrift für wiss. Theol.*, Jatr. 27, 1884, p. 378 ss.

assai verosimile (1), o no (2). La chiesa greca e latina da Clemente Romano e dal così detto frammento di Muratori fino ai Padri del quarto secolo e dei tempi posteriori, Atanasio, Cirillo, Epifanio, Giovanni Crisostomo, Teodoreto, Girolamo, Gregorio Magno, tenne per vera la predicazione spagnola di Paolo. Ma comunque si pensi di ciò, la testimonianza di Paolo è decisiva. Egli, quando scriveva queste parole, cioè fra l'a. 57 e 58, sapeva che niuno aveva predicato il nome di Cristo nella Spagna, chè altrimenti non avrebbe potuto tacerne; e quindi nemmeno il suo coapostolo Jacopo, morto già fra il 43 e il 44. In egual modo la prima delle così dette lettere di Pietro (I Petri, 1) si rivolge ai credenti dispersi nel Ponto, Galazia, Cappadocia, Asia e Bitinia, nè accenna punto a quelli di Spagna. E un eguale silenzio troviamo nell' Apocalisse, la quale non conosce se non le chiese asiatiche, e i dodici apostoli dell' Agnello; nelle così dette lettere pastorali, nelle epistole cattoliche di Giovanni, di Giuda, e in quella che porta il nome di Jacopo. Nessuno sa di questa predicazione o di questo misterioso trasporto dell'apostolo. L'Epistola di Jacopo è un monumento del più schietto anti-paulinismo ebionitico, ed anche Jacopo d'Alfeo è sempre rappre-

---

(1) V. fra gli antichi l'A-Lapide, *Comm. in ep. ad Rom.*, c. XV, dove sono raccolte molte delle opinioni dei Padri, e fra i moderni l'Allard, *Revue des questions histor.*, I, 1886, p. 7.

(2) Cfr. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, I, p. 1-17. Allard, *Revue des questions historiques*, 1886, p. 7-10.

sentato, specialmente nella celebre descrizione di Egesippo (presso Euseb., *Hist. Eccl.*, II, 23), come capo del partito conservatore e giudaizzante di Gerusalemme, come zelante della legge, ed ostile ad ogni propagazione del Cristianesimo al di fuori del Giudaismo. Non in Clemente Romano, il quale anzi considera Paolo come evangelizzatore dell' ultimo occidente (1), non in Barnaba, non nelle lettere d' Ignazio e di Policarpio, non nelle Omilie pseudo-clementine, che pure di frequente parlano di Jacopo, non in Giustino il Martire o in alcuno degli apologisti del II o III secolo si trova menzione della supposta andata di Jacopo nella Spagna. Nelle Recognizioni pseudo-clementine, una scrittura, pare, della prima metà del III secolo, come vedremo, Jacopo di Zebedeo figurà come predicante nella Samaria, dove converte un Sadduceo samaritano che negava la resurrezione dei morti (*Recogn.*, I, 57); la quale predicazione samaritana di Jacopo spiega forse perchè Paolo, quando andò a Gerusalemme (a. 41), non vide se non Jacopo d'Alfeo (2). E come Clemente, anche il frammento del così detto canone del Muratori, alla fine del secondo secolo, conosce solo Paolo come evangelizzatore dell'occidente (3) (*profectionem Pauli ab urbe in Spaniam proficiscentis*). Eusebio (e siamo già nel IV secolo) che pure accenna a lui (*Hist.*

(1) Clem., I, *Cor.*, 5. (Παῦλος)... κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ κ. ἐν τῇ δύσει... δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόρμον, κ. ἐνὶ τὸ τέρμα τῆς δύςεως ἐλθὼν κτλ.

(2) *Galat.*, 1, 19. *Act.*, 21, 18.

(3) *Antiq. ital.*, III, 854.

Eccl., I, 1) e allarga il racconto degli *Atti* intorno al suo martirio (II, 9) non parla mai di quella missione occidentale, come nulla ne sa Clemente Alessandrino di cui riferisce la testimonianza. Nè Egesippo che (presso Euseb., II, 23) racconta la morte del secondo Jacopo, sebbene lo distingua dall'Jacopo di Zebedeo, allude mai a quell'avvenimento. L'antica Chiesa non sapeva d'una così sollecita predicazione dell'evangelio, poichè Apollonio si riferisce ad un'antica tradizione secondo cui quel fatto non sarebbe avvenuto se non 12 anni dopo la morte del Signore; tradizione che noi ritroviamo anche nell'antica scrittura « *Kerygma Petrou* » (1).

Quando si svolse dapprima la tradizione della divisione degli apostoli, non sembra che ad Jacopo il maggiore fosse assegnata alcuna provincia pagana. La tradizione intorno a lui pare si circoscriva alle sue opere nella Palestina e nella Giudea, e alla narrazione del suo martirio. Già gli gnostici περίοδοι τῶν ἀποστόλων non parlano punto d'una missione di Jacopo, come fanno degli altri apostoli (2). Ma un ar-

---

(1) HILGENFELD, *Nov. Test.*, p. 56, 15. APOLL. presso EUSEB., V, 18, 14. HARNACK, *Die Quellen d. Apost. Kirchenordn.*, 1886, p. 4.

(2) Così i Πέτρου περίοδοι citati già nella lettera di Clemente a Jacopo premessa alle *Recognizioni clem.*, c. 19, nati forse dal κήρυγμα Πετρου, da cui poi nacquero anche le Omilie e le Recognizioni pseudo-clementine (cfr. SCHWEGLER, *Nachap. Zeit.*, II. HILGENFELD, *Novum Testamentum extra canon. recept.*, ed. altera, 1884, p. 51 ss.). Deve notarsi poi che anche nella Scrittura *Duae Viae vel Judicium Petri*, un ri-

gomento ineluttabile ce lo fornisce lo stesso Eusebio. Egli, riferendosi alla più antica autorità di Origene, parla della dispersione degli Apostoli e della loro predicazione (III, 1), affermando che « Tommaso, come la tradizione insegna, ebbe in sorte la Partia, Andrea la Scizia, Giovanni l'Asia. Pietro predicò nel Ponto, nella Galazia, Bitinia, Cappadocia.... Paolo, portando l'evangelio fino all'Illirico, alla fine ebbe il martirio in Roma. » Nel IV secolo dunque, quando scriveva queste parole Eusebio, non sapevasi che Jacopo avesse mai evangelizzata la Spagna. Nè lo sa Giovanni Crisostomo il quale scrive (*Hom.*, 70, in *Matth.*, 22) che gli Apostoli rimasero, predicando, lungo tempo fra i Giudei, e solo alla fine dopo molte persecuzioni si recarono fra i Gentili. Anche il Pseudo-Ambrogio, o, come pare, il diacono romano Ilario, nel Commento al passo della lettera ai Romani (*Comm. in Ep. ad Rom.*, XV), afferma di Paolo: « *venturum tamen se promisit tempore quo ad Hispaniam erat iturus, quia illic Christus non erat praedicatus* » (1); ed Eucherio di

---

facimento della διδαχὴ τῶν. δοδ ἀπ. del terzo secolo (v. sopra), chiamato anche διαταγαὶ τῶν ἀπ., o ἐπιτομη ὅρων τ. ἀπ., si parla d'un solo Jacopo, non di un Jacopo di Zebedeo e di Alfeo. Il che prova, secondo l'Hilgenfeld (*Nov. Textam.*, ed. alt., 1884, p. 119), l'origine asiatica della Scrittura. Quanto ai περίοδοι degli altri apostoli v. Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgesch.*, II, 2, 1884.

(1) Ibid., *Quia magister datus est gentibus* (Paolo) *oportebat eum sollicite hoc curare ut illic doceret ubi Christus non fuerat nuntiatus.*

Lione (sec. V), parlando degli altri apostoli, tace di Jacopo (1).

È un fatto degno d'attenzione che in un' epoca nella quale le leggende della predicazione degli altri apostoli si eran già formate e diffuse nelle loro molteplici forme, nessuna parte ancora si assegnava ad Jacopo di Zebedeo. Non solo nella Chiesa orientale, che, come vedremo, anche molto più tardi si mostra ignara d'una predicazione occidentale di Jacopo, ma anche nella tradizione occidentale non possiamo farla risalire al di là del VII secolo, al quale la riferisce anche l'Hausrath (2). E nemmeno pare abbia avuto così rapido favore; poichè nel VII secolo Rufino di Aquileia, enumerando le provincie evangelizzate dagli Apostoli, non mostra aver notizia della Spagna e di Jacopo (3); e più tardi Socrate, parlando della Spagna come provincia presto convèrtita alla nuova fede, non allude a Jacopo, mentre anzi ne attribuisce la conversione al tempo di Costantino (4).

---

(1) EUCHERIUS, *De quaest. N. T.* (*Bibl. Patr. Max.*, VI, 852), *Bartholomaeus in Judos, Thomas tetendit in Parthos, Matthaeus Aethiopes, Andreas Scithos praedicatione mollivit.*

(2) HAUSRATH, in SCHENKEL'S, *Bibellexikon,* 111, 177.

(3) RUFIN., *Hist. Eccl.*, III, 1. *Thomas sicut nobis traditum est, sortitus est Parthos, Matthaeus Aethiopiam, Bartholomeus Judiam citeriorem, Andreas Scythium, Johannes Asiam*, X, 9.

(4) SOCR., *Hist. Eccl.*, I, 19, τηνικαῦτα (i tempi di Costantino) γὰρ Ἰνδῶν τε τῶν ἐνδοτέρω καὶ Ἰβήρων τὰ ἔθνη πρὸς τὸ χριστιανίζειν ἐλάμβανε τὴν ἀρχήν. τίνος δὲ ἕνεκεν τῇ προσθήκῃ τῶν ἐνδοτέρῳ ἐχρησάμην, διὰ βραχέων ἐρῶ. Ἥνικα οἱ ἀπόστολοι κλήρῳ

Ma già nel V secolo noi scopriamo gli element da cui si poteva formare la leggenda, cioè le premesse, da cui naturalmente questa si svolgerà poi come conseguenza. Poichè i testi evangelici davano scarse notizie di Jacopo, e parlavano del suo martirio in Gerusalemme, era naturale che la leggenda d'una sua predicazione occidentale incontrasse molte resistenze. Ma quando già ad ognuno dei dodici s'era assegnata una provincia, eran poste le condizioni perchè questa leggenda avesse origine e trovasse credito. S. Girolamo in un luogo (1), ove è combinata la narrazione di Matth., 4, 21, col luogo della lettera di Paolo ai Romani, c. 15, afferma che il Signore chiamati a sè gli Apostoli sul lago di Genezaret (secondo Luc., 5, 10, mentre Mat., 4, 18, parla del mare di Galilea) impose loro di predicare « da Gerusalemme fino all'Illirico e alla Spagna » (*usque ad Illyricum et Hispanias*): precetto questo che S. Girolamo riferisce a tutti gli Apostoli, e che nella sua forma vale come « fino alle colonne d'Ercole » cioè all'estremo occidente. Ora era facile riferire quell'ingiunzione di Cristo, secondo Marc., 3, 17 (cfr. Matth., 4, 20) solo ai due « figli del tuono, » a Giovanni e Jacopo di Zebedeo, e interpetrare letteralmente l'espressione ricavata dalla lettera ai Romani,

---

τὴν εἰς τὰ ἔθνη πορείαν ἐποιοῦντο, Θωμᾶς μὲν τὴν Πάρθων ἀποστολὴν ὑπεδέχετο. Ματθαῖος δὲ τὴν Αἰθιοπίαν, Βαρθολομαῖος δὲ ἐκληροῦτο τὴν συνημμένην ταύτῃ Ἰνδίαν. κτλ.

(1) Hieron., *Comm. in Is.*, c. 42.

come una propria indicazione di quelle due provincie. E poichè, secondo la costante tradizione suguita, come vedemmo, anche da Eusebio, l'Illirico era stato evangelizzato da Paolo con una leggera variazione si potè attribuire a Giovanni. Restava dunque la Spagna, che quindi facilmente si poteva assegnare a Jacopo. Una tale interpetrazione era resa anche più agevole dacchè poco appresso S. Girolamo (*ibid. col.*, 279-80) commemorava quattro provincie della predicazione apostolica, l'India, l'Illirico, la Grecia, la Spagna, a cui potevansi far corrispondere i quattro nomi di Tommaso, Giovanni, Paolo e Jacopo.

Tutto conduce a credere però che S. Girolamo nulla sapesse d'una predicazione spagnola di Jacopo. Non solo perchè, come vedemmo, questa è ancora ignota a scrittori ecclesiastici contemporanei e posteriori, nè d'altronde egli in quel luogo mostra di averne notizia, ma perchè nella Epistola *contra Helvidium*, dove parla a lungo dei due Jacopi, non accenna a questa missione occidentale del Zebedeida. È notevole anzi che nello scritto suo *De vir. illustribus*, manca ogni menzione di Jacopo il maggiore, salvo al c. II, dove distingue, citando Eusebio (II, 23) diversi Jacopi (1). All'incontro egli riproducendo una tradizione di cui non cita la sorgente, ma che sembra indipendente da Clemente e dal canone del Muratori

(1) Cfr. Fabric., *Bibl. Eccles. Annot. in Hier.*, p. 27, Hambourg, 1717.

afferma che l'apostolo Paolo, ***ad Hispaniam alienigenarum portatus est navibus*** (1).

La prima traccia di questa narrazione non si incontra se non nel VII secolo, come vedremo, in Isidoro da Siviglia e nella Liturgia Mozarabica. Diffusa rapidamente nella Spagna, più tardi si estese nella Francia e nella Germania, com' è provato dai Martirologi d'Auxerre e di Wissemburg, e già nel IX secolo dopo il quale Jacopo è universalmente considerato come patrono di Spagna, si ripresenta accresciuta di mille particolari. Nè ciò fa meraviglia a chi pensi come questa leggenda religiosa si collegava coi più vitali interessi e coll' orgoglio di questa provincia cristiana, la quale, come tutte le altre provincie dell' occidente, tendeva a ripetere da uno della sacra famiglia apostolica la sua conversione al Cristianesimo. La Chiesa romana non pare che così presto accogliesse questa che da molti oggi si reputa tradizione antica e continua; nè tutte le chiese spagnole si mostrarono in essa concordi. Poichè circa dall' età di Innocenzo III fino alla metà del secolo XVI la chiesa di Toledo vi si oppose negando la predicazione dell' apostolo nella Spagna (2). E se dopo quell' epoca sembra tacessero le voci discordi

(1) Hieron., in c. XI, *Isaiae*, *Amos*, Cap. V. Migne, *Patrolog. Lat.*, XXV, col. 1044. Cfr. Allard, *Revue des Questions historiques*, Janvier 1886, p. 7 s.

(2) Gams, *Kirchengeschichte Spaniens*, III, 1, 188.

in Spagna, non per questo mancarono anche nel seno della Chiesa romana scrittori, che negassero con vivo zelo questo aspostolato occidentale di Jacopo. Lo spagnolo Cardinale Aguirre che scrisse « per carità del natio loco » in favore di esso, conchiudeva il suo scritto confessando ingenuamente di non saper risolvere la questione finchè non si fosse rinvenuto un codice del Cardinale Syrleto, nel quale il legato del re cattolico, Duca di Sessa, attestava contenersi l'opuscolo di Ippolito portoghese sui XII Apostoli che attribuiva ad Iacopo la predicazione spagnola. Se non che questa fede venne meno quando il Martino, cui egli si era associato nelle sue ricerche, collazionati vari codici vaticani, ebbe a concludere che o il cardinale Antoniano a cui era pervenuto il codice del Syrleto prima che passasse alla Vaticana, o il Duca di Sessa, eran caduti in grave abbaglio attribuendo ad Iacopo quello che il santo vescovo portoghese diceva di Paolo. Il testo ripubblicato da lui sopra un codice parigino, edito già dal Combefisio, e sopra due codici vaticani, riprodotto poi nella « *Bibliotheca Patrum* » (t. III, p. 265) e dal Fabricio s'esprime infatti così: « *Jacobus frater Joannis praedicans in Judaea ab Herode Tetrarcha gladio occiditur, ibique sepelitur . . . Paulus denique post annum ab assumtione Christi adiit Apostolatum, incipiensque ab Jerusalem pervenit usque ad Illyricum et Italiam ac Hispaniam praedicans evangelium.* » Nè perciò il pio cardinale si diè per vinto; e dove le testimonianze

gli facevan difetto, s'industriò di supplire con sottili argomentazioni (1). Ma con queste la controversia non fu sopita. Per la riforma del Breviario romano fatta per ordine di Clemente VIII, il Bellarmino scriveva infatti queste parole che trovansi manoscritte in un codice della Vallicelliana di Roma (cod. G., 90, nº 38) e pubblicate recentemente dal Bergel (2): « *St. Jacobus dicitur in Hispania Evangelium praedicasse. At id valde dubium est, nam nullus probatus auctor eius rei testis profertur. Narrat id quidem Isidorus in libris de S. Patribus utriusque testamenti* (*si tamen Isidorus huius libri auctor est*), *verum in ea narratione multa absurda et falsa continentur, unum, quod ille Jacobus Zebedaei scripserit epistulam ad XII tribus dispersionis; constat enim epistulam illam, quae extat, Jacobi minoris esse, non huius de quo agimus; alterum, quod Jacobum hunc nostrum Herodes Tetrarcha occiderit; certum autem est, non Herodem Tetrarcham, sed Agrippam hoc fecisse.... Deinde B. Paulus in Epistola ad Romanos c. 15 dicit, se in Hispaniam velle proficisci et ibidem paulo ante dixerat, se non consuevisse in iis locis praedicare, ubi iam alii praedicaverant..., et simul constat, hanc epistulam a Paulo scriptam esse post mortem S. Jacobi. Praeterea quis credat, tantum Apostolum tonitrui filium a Christo appella-*

(1) Su tutto questo consulta C. Cenni, *De Antiq. Ecclesiae Hispanae,* 1741, I, p. 20 ss.

(2) Bergel, *Die Reform d. Beviar durch Clem. VIII* in *Zeitschrift für Kathol. Theologie,* 1 Apr. 1884, p. 324.

tum in tota Hispania ne decem quidem homines convertere potuisse? Adde, quod Eusebius refert lib. 5, hist., c. 18, ex traditione Thraseae martiris apostolos duodecim a Christo mandatum accepisse, ut primis annis duodecim ex Hierusalem et vicinis locis non discederent. Constat autem, St. hunc Jacobum ante annum duodecimum a Christi passione occisum. Denique Innocentius I in Ep. 1, disertis verbis affirmat nullum apostolum in Hispania praedicasse. » E come il Bellarmino, anche il Baronio sembra abbia dubitato della predicazione di Jacopo nella Spagna nei suoi *Annali* all' a. 816, n° 69 ss., mentre nel Martirologio romano l' aveva ancora mantenuta. Le autorità dei due insigni uomini della Chiesa indussero Clemente VIII a introdurre nel Breviario romano di Pio V una correzione, colla quale si designava la predicazione di Iacopo come tradizione della chiesa spagnola. Senonchè questo emendamento provocò grande agitazione fra gli spagnoli, e insistenti domande per parte del re Cattolico. In quella occasione fu scritta una estesa dissertazione che trovasi nel Cod. Vallicel., G. 76, fogl. 141-51, col titolo: « *Memoriale circa reformationem Officî apostoli St. Jacobi Majoris Hispaniorum Doctoris et Patroni. Recommandatum ab. Em.^{mo} Duo Card. de Borgia pro Natione Hispanica. Em.^{mis} et R.^{mis} D.^{nis} Card.^{bus} Congregat. S. Rituum* (1). Le insistenze furono così vive che

(6) Bergel, *Zeit. f. Kath. Theol.*, 1884, 324. L'autore del Memoriale narra che dai Giudei della Spagna furon mandate

Urbano VIII si vide costretto ad appigliarsi a un espediente con cui conciliare l'esigenze della Chiesa romana, la quale temeva di compromettere la superiorità propria e l'unità cattolica riconoscendo una molteplicità di chiese apostoliche, colla leggenda nazionale spagnola. Così si affermò che Jacopo abbia di fatto predicato nella Spagna, ma che fra i pochi convertiti da lui alla fede, sette nominati vescovi da Pietro furono i primi mandati da lui nella Spagna; ricollegando così la saga nazionale coll'affermazione della lettera d'Innocenzo I. In questo modo la tradizione spagnola si accordava pienamente coll'interesse e coll'egemonia assoluta della Chiesa romana, e mentre prima da questa era stata o combattuta o almeno posta in dubbio e certo non mai favorita, d'allora in poi, salvo poche ma autorevoli voci discordi come lo stesso Baronio, il card. Quignori e il Mariana (1), fu apertamente sostenuta e difesa, come dai Bollandisti negli *Acta Sanct.*, VI, 72, contro Alessandro Natale e il giansenista Tillémont; da Gaetano Cenni (1741), prete della ba-

---

agli apostoli di Gerusalemme lettere in cui si chiedeva che fosse colà mandato Jacopo. Queste lettere, per ordine di Alfonso VI tradotte dall'arabo in spagnolo si conservavano nell'archivio di Toledo. La venuta di Iacopo nella Spagna sarebbe, secondo quel memoriale, dell'anno 36. Noi abbiamo già veduto come le ricerche recenti escludono assolutamente la presenza di Giudei nella Spagna durante il primo secolo.

(1) Cenni, *De antiq. Eccles. Hispan.*, I, 22 s.

silica vaticana, che pur negandole ogni fondamento storico accetta la predicazione di Jacopo nella Spagna in omaggio alla pretesa tradizione (1), e ai nostri giorni fu solennemente sanzionata da Leone XIII. È importante vedere in qual modo si espressero i più recenti pontefici sulla leggenda spagnola:

Breviarum Romanum
DI PIO V

Mox peragrata Hispania ibique praedicato evangelio, rediit Hierosolymam.

CLEMENTE VIII

Mox Hispaniam adisse et aliquos discipulos ad fidem convertisse, ecclesiarum illius provinciae traditio est.

URBANO VIII

Mox in Hispaniam profectus ibi aliquos ad Christum convertit; ex quorum numero septem postea episcopi a beato Pietro ordinati in Hispaniam primi directi sunt.

LEONE XIII

... ubi (*Hispania*) *uti pia et antiqua traditio habet, post Christi in coelum ascensum sanctus Jacobus divino consilio apostolico munere functus erat.*

---

(1) *De ant. Eccles. Hispan.*, I, 34. Sono notevoli queste parole « praecipuis jam fondamentis, quibus inhaerere videbatur praedicatio S. Jacobi in Hispanios, solo aequatis, restat nunc ut firmiori eam posteriori ostendam... Fundamentum autem hoc certum et stabile, est traditio ecc. »

II

L'ANTICA TRADIZIONE DI JACOPO NELLA CHIESA, LE RECOGNIZIONI PSEUDO-CLEMENTINE, LA PASSIO JACOBI

Chi si proponga di ricercare le più antiche forme della tradizione ecclesiastica sopra l'apostolo Jacopo è naturalmente condotto a interrogare quella multiforme letteratura che l'antichità cristiana conosceva sotto il nome di atti (πράξεις), viaggi (περίοδοι), martirii (μαρτύριον, *passio*) degli apostoli. Già nel secondo secolo non solo circolavano numerose e strane leggende sulle imprese degli apostoli, diffuse nelle Omilie festive, nelle orazioni, nelle poesie religiose, ma anche narrazioni scritte che ci sono pervenute in forma più o meno primitiva (1). I κηρύγματα o i περίοδοι, produzioni ebionitiche, rimangono trasformati nella letteratura pseudo-clementina.

Ed anche da Epifanio (*Haer. ref.*, 30, 16; cfr. 30, 23) sappiamo che presso gli Ebioniti correvano delle πράξεις ἀποστόλων diverse dalle canoniche, le quali, secondo il Lipsius, contenevano gli ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου i cui resti l'Uhlhorn (2) ha voluti cercare in un frammento

---

(1) Su questo punto cfr. LIPSIUS, *Die Apokryphen Apostelgesch. u. Apostelleg.*, I, 1883, *Einleitung.*, p. 1-11.

(2) UHLHORN, *Die Homilien und Recognitionen d. clem. Rom.*, p. 365 s.

delle Recognizioni clementine (I, 22-74), che invece l'Hilgenfeld, riferisce agli antichi Kerygmi di Pietro. E da quest'ambiente giudeo-cristiano doverono uscire, oltre gli atti di Pietro, i racconti già diffusi nel II secolo intorno a Jacopo fratello del Signore (Egesippo presso Eusebio, H. e. II, 23), intorno a Matteo (Clem., *Paedag.*, II, 1) ed anche quelli intorno a Jacopo il maggiore (Clemente presso Euseb., H. E., II, 9). È probabile che si avessero le πράξεις per ciascuno degli apostoli, sebbene non si possa affermare se fissate o no per scrittura, dalle quali le leggende passarono poi negli scrittori ecclesiastici, che ce le conservarono.

Un'altra serie di storie apostoliche importante per la storia della chiesa, che si svolse accanto a questa oscura letteratura ebionitica, è quella che si formò nelle scuole gnostiche. Già nel secondo secolo erano letti degli Atti gnostici di Pietro e di Paolo, e nel quarto noi troviamo traccie sicure di una raccolta, diffusa nelle scuole gnostiche e manichee, di περίοδοι τῶν ἀποστόλων, che viene attribuita a Leucio Charino, e da Fozio (*Bibl.*, cod., 114) è chiamata « fonte e madre d'ogni eresia. » Questa raccolta più tardi fu allargata in una narrazione sui fatti dei dodici apostoli (πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων) che secondo Fazio (*Bibl.*, cod., 179) era usata dal manicheo Agapio. Quali degli apostoli vi fossero compresi non sappiamo, salvo Filippo, Matteo, Bartolomeo, de' cui Atti avanzano frammenti e notizie; perchè non solo manca ogni resto di queste produzioni gnostiche, ma perchè anche negli antichi cataloghi degli apostoli n'era molto

incerto il numero e il nome. È probabile che però non vi mancassero gli Atti di Jacopo di Zebedeo; come quello che era il più antico fra i martiri apostolici (1).

Così nacquero quelle storie apocrife degli apostoli, documenti d'alta importanza per l'antichità cristiana, che sebbene rimaneggiati molte volte secondo i bisogni e gl' interessi religiosi della Chiesa, la quale dai libri eretici seppe ricavare storie di lettura popolare, serbarono molte traccie della loro origine gnostica, e ci pervennero in lingue diverse come oltre il latino e il greco, il sirio, l'arabo, l'armeno, il copto, anglosassone, antico slavo. I cronisti greci dopo il VI secolo adoprarono una raccolta intitolata πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων di cui Giovanni Malala e Giorgio Hamartolos ci hanno dati molti estratti. E verso la fine di quel secolo apparve quella collezione latina, che si ha sotto il nome di Abdia di Babilonia. In questa raccolta che comprende le « *passiones duodecim apostolorum* » la parte relativa ad Jacopo è

---

(1) Queste πράξεις ebbero diffusione non solo fra i Manichei, ma anche nella chiesa. A ciò non si opponevano quelli elementi di Docetismo che noi troviamo nei più antichi di questi apocrifi. Noi sappiamo che Clemente Alessandrino, come l'autore della seconda lettera di Clemente Romano, facevano uso d'evangeli apocrifi, come l'εὐαγγέλιον καθ' Αἰγυπτίους, e, secondo alcuni, anche la διδαχή. (Cfr. HARNACK, *Lehrb. d. cristl. Dogmengeschichte,* I, 1886, p. 274); il che sta a provare che per molto tempo nella chiesa furono usati questi prodotti letterari degli Gnostici.

creduta dal Lipsius la più antica. Una terza collezione usata dalla Chiesa copta ci venne sotto il nome di *certamen apostolorum* (Gad' la Hawariyat), la quale generalmente, sebbene non sempre, tradisce la sua origine gnostica.

Il valore storico di queste narrazioni gnostiche degli apostoli è ben piccolo. Come documenti, contengono molte parti dogmatiche e dei resti di usi e di culti gnostici, alcuni notevoli elementi etnografici e geografici e talvolta accenni a culti pagani locali (1). Ma così vi sovrabbonda l'apparato scenico e fantastico, che offrono ben scarso contributo alla conoscenza della vita e delle missioni degli apostoli.

Ora fra queste leggende, una se ne era già formata nel secondo secolo, relativa alla divisione degli apostoli. Fondata sopra Matteo, 28, 19, si sarebbe diffusa dapprima, secondo il Thilo (2), fra i Manichei, in opposizione alla tradizione canonica sugli apostoli. Se non che il Lipsius ha provato (3), che la leggenda della divisione non è propria solo degli « *Acta Thomae* » su cui si fondava il Thilo, bensì si ritrova negli Atti d'Andrea e di Matteo (4), nella *Storia siriaca* di Gio-

(1) Cfr. Gutschmid, *Rhein. Museum f. Philol.*, N. F. XIX, p. 161 ss.

(2) *Acta Thomae,* 1823, p. 91 ss.

(3) Lipsius, op. cit., I, 11 ss.

(4) Tischendorf, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 1851, p. 132.

vanni pubblicata dal Wright (1) e in tutti gli Atti delle chiese copte ed etiopiche come risulta dalla recente collezione del Malan (2): e che inoltre le leggende copte ed etiopiche rispondono a molti tratti che si trovano nel primo capitolo degli *Atti degli Apostoli* (*Act.,* 1, 12, 13, 23). È certo poi che molti di questi antichi Atti apocrifi cominciavano colla leggenda della divisione, sebbene non sappiamo se vi fosse più tardi innestata, ovvero fosse più antica. Molti di questi Atti narrano che gli apostoli subito dopo l'ascensione di Cristo si dispersero, ciascuno andando nella provincia toccatagli in sorte; ed anche molti testi latini del *transitus Mariae,* secondo i quali la morte di Maria sarebbe avvenuta due anni dopo l'ascensione, fanno ritornare miracolosamente gli apostoli intorno al letto della morente dai più lontani paesi (Tischendorf, *Apocal. apocr.*, pag. 114) (3).

All'incontro già nel secondo secolo era diffusa una tradizione, di cui sopra accennammo (v. p. 163), secondo la quale gli apostoli rimasero alcuni anni in Gerusalemme, prima di disperdersi alla predicazione. Questa tradizione, come quella che meglio s'accordava cogli *Atti* (8, 1), sembra fosse assai accolta dalla Chiesa. Apol-

---

(1) Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles.* London, 1871, II, p. 3.

(2) Malan, *The Conflicts of the holy Apostles,* 1871, p. 25 e *passim.* Cfr. Lipsius, op. cit., I, p. 12.

(3) È notevole però che nel testo greco pubblicato dal Tischendorf, come nei testi siriaci editi dal Wright, Jacopo torna sempre da Gerusalemme. Cfr. Lipsius, I, 192.

lonio, l'oppositore del Montanismo (presso Euseb., V, 18, 14), accenna già ad una tradizione precedente. La troviamo nelle *Recognizioni pseudo-clementine* (I, 43; IX, 29); dall'antico e canonico scritto *Kerygma Petrou* l'accoglie Clemente Alessandrino (*Strom.*, VI, 5): e, come vedemmo, è ripetuta da Giovanni Crisostomo.

Ora questo credito che ebbe nella Chiesa una tale tradizione ci spiega il fatto soprannotato che al Zebedeida, protomartire fra gli apostoli, morto undici anni dopo il Signore, l'antica tradizione ecclesiastica non assegnò nessuna missione apostolica, e che fino nel VI secolo Rufino, parlando delle provincie evangelizzate dagli apostoli, mostri di non saperne alcuna propria di lui. Si considerava come già morto allorchè gli apostoli si raccolsero per stabilire la loro predicazione alle genti. Ed è perciò che mentre vien sempre annoverato nei cataloghi degli apostoli (1), il nome di lui è taciuto, come già dicemmo, nelle così dette διαταγαὶ o *Judicium Petri,* dove a ciascun apostolo è assegnata una particolare dottrina da predicarsi (Hilgenfeld, *N. T. extr. can.*, IV, ed. alt., p. 110 ss.); e così anche le narrazioni gnostiche intorno alle missioni o περίοδοι degli apostoli, non sembra abbian compreso il Zebedeida; e se una leggenda si potè formare intorno a lui, non riguardò se non l'opere sue in Gerusalemme o la storia del suo martirio.

(1) Su questi cataloghi degli Apostoli v. LIPSIUS, op. cit., I, p. 17-25.

Su quest' ultimo punto difatti s'aggira la notizia data da Clemente Alessandrino nel settimo libro delle *Ipotiposi*, e da lui tolta, com' egli attesta, da una più antica tradizione (ἐκ παραδόσεως τῶν πρό αὐτοῦ). Le circostanze del martirio dell'apostolo vi sono narrate così: L' uomo che lo conduceva al giudizio, all'udir la sua confessione, fu mosso a farsi cristiano. Condannati quindi ambedue, per via costui pregò Jacopo di perdono, e ne ebbe il saluto e il bacio di pace. E così entrambi furono decapitati (1). Lo stesso racconto, salvo una leggera variante, è ripetuto più tardi da Suida (2).

La leggenda, come si rileva dalle stesse parole di Clemente, risale senza dubbio alla metà del secondo secolo; ma non pare che possa ricondursi più oltre, giacchè, come bene ha osservato il Lipsius, vi si scoprono le forme della procedura nella persecuzione di Traiano contro i Cristiani. Il paragone di questo luogo colla corrispondenza di Plinio con Traiano lo dimostra infatti all'evidenza: e rende anche assai verosimile che l'origine di questa narrazione non sia giudeo-cristiana, come dapprima suppose il Lipsius (3), poichè ricorda tutti i racconti dei martirii di pagani

---

(1) EUSEBIO, *H. E.*, II, 9-2. περὶ τούτου δ' ὁ Κλήμης τοῦ 'Ιακώβου κ. ἱστορίαν μνήμης ἀξίαν ἐν τῇ τῶν ὑποτυπώσεων ἑβδόμῃ παρατίθεται, ὡσὰν ἐκ παραδόσεως τῶν πρὸ αὐτοῦ φάσκων, ὅτι κτλ. Cfr. ZAHN, *Forschungen,* III, p. 76.

(2) Lexic. v. 'Ηρώδης, p. 483. BEKKER. LIPSIUS, op. cit., II, 2, p. 202.

(3) LIPSIUS, op. cit., I, p. 3. Vedi invece II, p. 202.

convertiti al Cristianesimo sotto la dominazione romana.

Non alla morte ma all'opera del Zebedeida si riferisce invece la narrazione che troviamo nelle *Recognizioni Clementine,* e, con molta nostra meraviglia, è trascurata dal Lipsius. Nel primo libro (22-74), ove si narrano per disteso le dispute degli apostoli coi partiti giudaici nel tempio di Gerusalemme, poichè Andrea ha difesa e dimostrata la resurrezione dei morti, i due figli di Zebedeo sorgono contro un Samaritano che diceva cose contro il popolo e Dio, Jacopo a difendere di nuovo la resurrezione dei morti, Giovanni a sostenere il culto divino di Gerusalemme contro quello che i Samaritani volevano dovesse rendersi al monte Garizin, e che Gesù era veramente il profeta vaticinato da Mosè. *Recogn.*, I, 57. (Migne, *Patrolog. graec.*, I, col. 1238). *Samaraeus vero quidam, contraria populo et Deo loquens, et neque mortuos asserens resurrecturos, neque eum qui est in Hierusalem cultum Dei tenendum, sed montem Garizin venerandum, addidit contra nos etiam haec, quod Jesus noster non esset ipse, quem Moyses prophetam venturum esse praedixerit. Adversum hunc et alium qui cum ipso haec eadem prosequebatur, Zebedaei filii Jacobus et Joannes vehementer obnisi sunt, et quamvis haberent mandatum, ne ingrederentur civitates eorum neque verbum eis praedicationis inferrent* [Matth., X, 5], *tamen ne sermo eorum, si confutatus non esset, aliorum laederet fidem, ita prudenter et fortiter responderunt, ut perpetuum eis silentium darent. Nam Jacobus de resurrectione*

mortuorum cum totius populi favore peroravit, Joannes vero ecc.

L'origine ebionitica di questa narrazione, che probabilmente risale anch'essa al secondo secolo, risulta secondo noi da non pochi segni, fra i quali è da notarsi l'adorazione di Gerusalemme, che, com'è noto, è uno dei caratteri propri dell'Ebionitismo, l'avversione a predicare ai Samaritani, e il concetto messianico di Gesù. Del resto lo stesso carattere ebionitico noi ritroviamo in tutta la letteratura pseudoclementina, cioè nelle *Omilie* e *Recognizioni*. Quale sia poi la fonte di questa narrazione inserita nelle *Recognizioni* è difficile a stabilirsi con sicurezza. Come notammo, l'Uhlhorn credè in questa antica parte di poter ritrovare un avanzo degli antichi ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, o di quelle πράξεις ἀποστόλων che Epifanio ci attesta essere state in uso presso gli Ebioniti (1). Ma poichè Epifanio stesso aggiunge che quegli *Atti* eran pieni di cose irreligiose, è difficile pensare che una narrazione ne fosse accolta in una scrittura ecclesiastica. Piuttosto ci par probabile il cercarne coll'Hilgenfeld (2) la fonte negli antichi κηρύγματα di Pietro, che usati pure dagli Ebioniti, penetrarono in varia forma nella letteratura clementina. Una prova ne abbiamo nel luogo surriferito,

---

(1) *Haer. fab.*, 30, 16. πράξεις δὲ ἄλλας καλοῦσιν ἀποστόλων εἶναι, ἐν αἷς πολλὰ τῆς ἀσεβείας ἔμπλεα.

(2) HILGENFELD, *Die Clement. Recognitionen und Homilien*, p. 45 ss.

poichè vi si trova la tradizione relativa al divieto di predicare, fatto da Cristo agli apostoli, che si collegava coll'altra sulla tarda predicazione degli apostoli che Clemente Alessandrino, come dicemmo, aveva tolto dall'antico « Kerygma » di Pietro. Ed è anzi notevole che in questo luogo delle *Recognizioni*, ai figli di Zebedeo si attribuisca questa renitenza alla predicazione. Tanto era lontana ancora la chiesa dall'imaginare una predicazione di Jacopo nelle regioni dell'estremo Occidente!

Una amplificazione assai posteriore della narrazione di Clemente e di Suida, congiunta a qualche tratto del racconto delle *Recognizioni*, è la *Passio Jacobi Maioris* nella collezione latina delle « *passiones Apostolorum* » che va sotto il nome di Abdia, e non è anteriore nella sua forma attuale, alla metà del VI secolo (1), ma contiene parti anche più antiche ed è derivata da fonti greche. La « *passio* » di Jacopo, pubblicata dal Fabricius (*Codex Apocryph.*, II, 517 ss.), comincia colle parole « *Apostolus domini nostri Jesu Christi Jacobus frater Joannis apostoli et evangelistae omnem Judeam et Samariam visitabat. Egrediens autem per Synagogas secundum scripturas ostendebat* ecc. » Mentre l'apostolo predica nella Samaria, si oppongono a lui Ermogene il mago e Fileto discepolo di lui (i cui nomi sono derivati da 2 *Tim.*, I, 15; II, 17), affermando che Gesù di Nazareth, di

(1) Sulla composizione, le fonti e l'età di queste « *passiones* » latine, cfr. Lipsius, op. cit., I, p. 117-178.

osservazioni del Lipsius (1). Ma quello che precede la storia del martirio e che rappresenta la predicazione dell'apostolo nella Samaria, a noi sembra derivi da una fonte per lo meno affine al racconto delle *Recognizioni*, e forse da qualcuno dei κηρύγματα degli apostoli. L'affinità della *Passio* latina colle *Recognizioni* risulta anche dalla somiglianza di un citato dall'antico Testamento che trovasi nei due testi (2). E anche la parte che in quel racconto hanno i demoni e i libri magici non ci sembra favorire l'origine esclusivamente cattolica di esso, che il Lipsius ammette senza altro, ed accenna piuttosto a qualche elemento ebionitico del testo attuale. Ad ogni modo che la fonte della narrazione risalga ad una certa antichità probabilmente innanzi al IV secolo, lo mostrano varii segni; l'uso delle disputazioni coi Giudei sulla messianità di Gesù, e la conoscenza che vi si incontra nel discorso di Jacopo, di una versione della Bibbia anteriore alla Vulgata, quale risulta dai diligenti confronti del Lipsius (Op. cit., p. 206-7).

Nell'antica tradizione della Chiesa sull'apostolo Jacopo noi possiamo dunque distinguere due correnti diverse; l'una etnico-cristiana, rappresentata specialmente da Clemente Alessandrino, l'altra giudeo-cri-

---

(1) Lipsius, op. cit., II, 2, p. 204.

(2) *Passio* (Ib., p. 522): « *prophetam vobis suscitabit Dominus Deus vester, quem sicut me ipsum audite.* » *Recogn.* Clem., I, 36: « *prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi Dominus.* » Cfr. *Deuter.*, 18, 15.

stiana le cui traccie si ravvisano nel luogo delle *Recognizioni* che ci rappresenta la predicazione di Jacopo in Gerusalemme. Queste due tendenze si fusero in una sola e più ampia narrazione sui fatti e la morte dell'apostolo, della quale una parte, in una forma assai recente, ci è rimasta nella *Passio* latina, dove i tratti giudeo-cristiani ed ebioniti del racconto sono attenuati dall' intonazione generalmente cattolica ed universale che vi domina.

III

LA TRADIZIONE INTORNO AD JACOPO NELLA CHIESA GRECA

Noi abbiamo già detto come accanto agli pseudoepigrafi περίοδοι ο πράξεις τῶν ἀποστόλων, compresi poi sotto il nome di Leucio Charino, vi fosse un' altra collezione cattolica di *Atti degli Apostoli*, elaborazione dei περίοδοι gnostici, alla quale dopo il VI secolo attinsero i cronisti greci. Di questa ci sono pervenuti alcuni frammenti negli « *Acta Pauli et Theclae,* » negli « *Acta Petri et Andreae,* » nel μαρτύμον 'Ανδρέου e in altri simili testi (1). E così ancora una serie di *Atti* originariamente cattolici, che si trovano in gran parte pubblicati dal Fabricius e dal Tischendorf. Un'altra fonte per la conoscenza delle tradizioni della Chiesa greca sugli apostoli sono gli scrittori bizan-

(1) Sui quali si veda TISCHENDORF, *Codex Apocr.*, e LIPSIUS, op. cit., I, 179 ss.

tini di leggende e gli encomiasti, fra i quali è da nominare quel Niceta Paflagone che nella seconda metà del IX secolo scriveva degli estesi encomii dei 12 Apostoli, il monaco Epifanio, che nello stesso tempo, componeva l'encomio dell'apostolo Andrea, Simone Metafraste, insigne uomo politico, che sotto Costantino Porfirogenneto (959), scriveva le storie degli apostoli (1). Molte altre notizie, parte derivate delle storie gnostiche, parte da altre fonti, troviamo nei così detti: *Menei, Menologi* greci, fra i quali è da notare specialmente il *Menologium* dell'imperatore Basilio Porfirogenneto dell'anno 884. (Migne, *Patrol. graec.*, 117, p. 19-614).

Ora chi interroghi tutte queste fonti è sorpreso d'incontrarvi così scarse notizie intorno al figlio di Zebedeo. La leggenda narrata nella *Passio Jacobi* non pare abbia trovato eco nella tradizione ecclesiastica. Fra le vite (ὑπομνήματα) dei diversi apostoli che vengono attribuite a Simone Metafraste non s'incontra quella del Zebedeida (Lipsius, I, 185 s.). E così nell'*Omilia* dei dodici apostoli che va sotto il nome del Crisostomo, mancano i nomi di Jacopo di Zebedeo, di Giuda e Mattia; e lo stesso deve dirsi della lista di Michele Psello l'antico, pubblicata dal Pitra (*Spicil. Solesm.*, IV, 496), col titolo di Στίχοι εἰς τοὺς ἁγίους ἀποστόλους. Nè sempre incontriamo il nome di lui negli indici delle provincie della predicazione

(1) Sopra Simone Metafraste v. Zahn (*Acta Joannis*, p. XLV) e Lipsius, op. cit., I, 184 s.

apostolica. Dopo Eusebio e Rufino, Socrate (H. E. I, 9) tace il nome di lui, come anche fanno Gregorio Nazianzeno (*Orat. ad Arian.*, 33) e Teodoreto (in *Ps.* 116). Solo la notizia che Jacopo abbia predicato fuori di Gerusalemme, si trova in altre narrazioni. Niceta nel suo encomio parla della predicazione di lui nella Giudea e Galilea (1) mentre, il σύγγραμμα ἐκκλησιαστικόν di Doroteo (2) e la versione latina del catalogo dei 12 apostoli (presso *Bibl. Patr. Maxima Lugdun.*, III, 426, ss.), il pseudo-Epifanio (3), il pseudo-Sofronio nell'Appendice *de Vita Apostolorum* della versione greca (4), il *Menologium Basilii* (5) narrano della predicazione di Jacopo « alle dodici tribù della dispersione » e del suo martirio sotto il Tetrarca Erode. La notizia della predicazione alle tribù è uno scambio evidente, fra lo Zebedeida e Jacopo autore della Epi-

---

(1) COMBEFIS., *Bibliotheca Patr. Concionatoria*, VI, p. 399 (1762). « *Magnus autem Iacobus, cum per universam Judeam ac Galileam, uti vere tonitrui filius, Dei evangelium clarius intonuisset, Hierosolymitanam rursus Ecclesiam invisurus reversus est.*

(2) PSEUD.-DOROTH. A Ἰάκωβος υἱὸς Ζεβεδαίου ἁλιεὺς τὴν τέχνην ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου κτλ.

(3) PSEUD.-EPIPH. (Cod. Paris. 1115): Ἰάκωβος δὲ ὁ τοῦ Ζεβ. ἀδελφὸς δὲ Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελίστοῦ ταῖς δώδεκα φυλαῖς τῆς διασπορᾶς ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλεον κτλ.

(4) SOPHR., *Append. de Vit. Apost.* (presso FABRICIUS, *Bibl. Eccl.*, II, 516): Ἰάκοβος ὁ τοῦ Ζεβ. ταῖς δωδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ ζιασπορᾶ, πᾶσιν ἐκήρυξε τὸ ἐυαγγέλιον τοῦ Κυρίου ἡμων κτλ.

(5) I, p. 191 (ed. Albani, Urbini, 1777).

stola (1, 1) dove trovasi appunto quell'espressione (Fabric., *Bibl. Eccl.*, II, 516. Cfr. Lipsius, II, 209). All'incontro il Pseudo-Ippolito nello scritto sui discepoli del Signore e sulla loro predicazione (ὅπου ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξε), e lo *Scolio* pubblicato nell'edizione del Lagarde, come anche i *Menei* greci, parlano solo della Giudea (ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ κηρύσσων).

Non è concordemente indicato dalle fonti greche il luogo della sepoltura di Jacopo. L'espressione ἐκεῖ ἐτάφη del Pseudo-Ippolito e di altri testi, equivale all'ἐτάφη ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ del Pseudo-Epifanio. Alcuni altri, come il *Menologio* di Basilio, indicano come luogo della sepoltura di lui Cesarea nella Palestina (κεῖται ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης) (1). Invece il *Codice madrileno* del Pseudo-Doroteo e l'anonimo dell'opere di Ecumenio parlano di una città della Marmarica (ἐν πόλει τῆς Μαρμαρικῆς), cioè della regione posta sulla costa del Mediterraneo fra la Palestina e la costa settentrionale dell'Egitto, in quel tratto che si stendeva dalla Pentapoli ad Ammonio (2). Questa notizia, che si ritrova nella tradizione latina, e dopo Isidoro fu curiosamente travisata nell'interesse della tradizione nazionale spagnola, non si trova in nessun altra fonte greca ed è sconosciuta alla tradizione copta ed etiopica. Ad ogni modo, si deve riconoscere col Lipsius che la leggenda della predicazione dell'apo-

---

(1) Vedi i testi presso Lipsius, *Apostelgesch.*, II, 2, p. 208-9.

(2) Cfr. Forbiger, *Handb. d. Alten Geogr.*, II, 819 ss. Kiepert, *Lehrb. d. alten Geogr.*, 1878, p. 210 s.

stolo nell'Africa nacque probabilmente da una confusione del Zebedeida con Jacopo d'Alfeo. Nel catalogo degli apostoli che trovasi nel *Chronicon* attribuito a Simeone Logothete (nel cod. Paris. gr. 1712) e da Niceta Paflagone (1), si narra la predicazione di Jacopo d'Alfeo in Eleuteropoli, Gaza, Tiro e finalmente in Egitto, ov' egli avrebbe sofferto il martirio. La stessa missione, con poche varianti fra di loro, viene attribuita a Simone Giuda da due testi del Pseudo-Doroteo (presso Ducange, e nel Cod. viennese, come nella versione latina del Musculus); mentre da altri testi le stesse città e regioni vengono ricollegate al nome di Taddeo. Come dunque era nata una confusione fra questi due ultimi apostoli e l'Alfeida, così pare che questo sia stato confuso col Zebedeida rispetto al luogo della sepoltura. Questo scambio s' incontra anche in altri testi. Così nel Pseudo-Epifanio si parla di Jacopo, fratello del Signore, colle stesse espressioni che in altri testi vengon riferite a Jacopo il maggiore (2). Lo stesso avviene nel *Menologium Basilii* (I, 191, ss.) dove viene consacrato il 30 Aprile, giorno in cui la chiesa greca suol festeggiare il Zebedeida, a Jacopo « fratello del Signore, » mentre al Zebedeida viene assegnato il giorno sacro a quest' ultimo, cioè il 15 No-

---

(1) COMBEFIS., *Auct. Noviss.*, I, 877.

(2) *Cod. Reg.*, 1026 (MIGNE, *Patrol. Graec.*, I, col. 1240): Ἰάκωβος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου... Ὅς κ. πρῶτος ἐν Ἱεροσολύμοις κατεσθάθη ἐπίσκοπος ὑπὸ τῶν ἀποστέλων... ἐκοιμήθη ἐν Ἱερουσαλὴμ κ. ἐκεῖ ἐτάφη.

vembre. La quale confusione era facilitata dall'incertezza che già troviamo nel secondo secolo, sulla identità o diversità di Jacopo Alfeida, e di Jacopo fratello del Signore e vescovo di Gerusalemme.

IV

LEGGENDE COPTE ED ETIOPICHE SOPRA JACOPO

Fra le fonti orientali della leggenda di Jacopo le sole che meritino menzione sono le tradizioni copte ed etiopiche (1). Il contenuto di esse è sostanzialmente identico, ed entrambe tendono a ricollegare l'opera di Jacopo a quella di Pietro. Nella tradizione copta il giorno festivo di Jacopo è il 17 Pharmuthi (Bermuda), cioè il 12 Aprile, come nel *Synaxarium* arabico. Nel catalogo dei codici copti pubblicato dal Zoega, ora si parla di una predicazione molto estesa di Jacopo e della istituzione da lui fatta dei presbiteri e diaconi, ora invece della predicazione in Gerusalemme, e della guarigione del figlio di Teofilo prefetto, e altrove finalmente della predicazione alle dodici tribù della *diaspora* (2).

---

(1) Nel calendario armeno la festa di Jacopo cade nello stesso giorno di quelle del fratello di lui Giovanni, il 28 decembre.

(2) Cod. 126, f. IV: « *de actis et praedicatione S. Jacobi apostoli, qui in variis oppidis evangelium praedicasse proditur, ecclesiam aedificasse, episcopos presbyteros et diaconos constituisse.* » Cod. 127, f. 8: « *de praedicatione et miraculis SS. Apostolorum Hierosolymis. Petrus et Jacobus* ecc. »

Più estesamente ci è data la stessa narrazione nelle leggende etiopiche, che meglio conosciamo per la pubblicazione del Malan (1). Nel calendario etiopico il giorno della festività di Jacopo è quello stesso della Chiesa greca, cioè il 30 Aprile (5, Ginbot). Secondo questa forma della leggenda, ad Jacopo, nella divisione degli apostoli, è affidata la predicazione nella Lidia, dove l'accompagna Pietro. Per via, appare loro il Signore in figura di fanciullo e li anima all'opera; onde Jacopo, giunto che è in una città, per consiglio di Pietro, restituisce la vista ad un cieco. Il qual miracolo se gli frutta la conversione d'una parte del popolo, lo fa tenere come un taumaturgo e tradurre dinanzi al prefetto della città per esserne giudicato. Nè valgono le minaccie di costui per intimorire i due apostoli; chè anzi ai soldati, destinati ad eseguir la condanna, s'irrigidiscon le mani, e guaritine dai due apostoli, si convertono alla fede. Non cedono per questo i giudici, finchè il figlio d'uno di essi, Teofilo, infermo per forza di sortilegii, non vien risanato da Jacopo in nome di Cristo. Teofilo allora invita i due a mangiare in sua casa, nella quale all'entrar che vi fanno gli apostoli, cadono a terra gl'idoli. Dopo ciò anche Teofilo e la sua donna si convertono, dopo aver distribuiti ai poveri e agli orfani ricchi doni, offerti invano agli apostoli; e con Teofilo, gli

(1) Malan, *The Conflicts of the holy Apostles*, 1871, pag. 172 ss.

altri giudici della città e numeroso popolo. E così nelle altre città essi istituiscono sacerdoti e sacri misteri, e mentre Jacopo parla della legge e dei Profeti, Pietro traduce le parole di lui nella lingua indigena.

A questo segue il martirio di Jacopo (1). Questi predica l'unico Dio alle dodici tribù idolatre, governate da Erode e tributarie di lui. Jacopo parla qui nella lingua del paese; chè Dio gli ha dato d'intender non solo gli uomini, ma anche gli uccelli e gli animali. La predicazione di lui fa così gran frutto che molti doni e primizie vengono offerti alla Chiesa. Erode, avvedendosi che il tributo, fin qui pagato a Nerone e ad Erode, ora si rende al re del cielo Gesù Cristo, fa incarcerare l'apostolo, al quale, poichè apertamente confessa la sua fede in Cristo Signore, vien mozza la testa. L'apostolo è seppellito, così dice il testo, in « Bagte e Marke. »

Gli atti copti ed etiopici di Jacopo hanno alcuni tratti comuni, cioè l'unione dell'apostolo con Pietro, e la conversione del figlio di Teofilo. Il che fa supporre un'unica fonte da cui discendono. Nella narrazione più estesa della leggenda etiopica noi troviamo molte particolarità della *Passio* latina, che rivelano influssi gnostici, comuni a tutte queste leggende apostoliche. Invece la narrazione del martirio non si collega cogli Atti etiopici. Non solo il luogo

(1) MALAN, op. cit., 178 s. LIPSIUS, II, 2, 213 s.

della predicazione vi è indicato diversamente, ma nel primo si ammette la glossolalia di Jacopo, in questi invece, si nega espressamente, e si attribuisce a Pietro l'ufficio di tradurre nella lingua del paese le parole di Jacopo. Il *Martirium,* accennando alle 12 tribù, mostra di collegarsi colla tradizione che abbiamo trovata nella Chiesa greca dopo il 5° secolo. Ad ogni modo, come osserva il Lipsius, nemmeno la tradizione etiopica accenna ad una missione straniera dell'apostolo; poichè per « Lidia » deve intendersi « Lydda » la *Diospolis* della Palestina. All'incontro, inesplicabile pare anche a lui l'espressione *Bagte* e *Marke,* seppure in quest'ultima parola non si voglia trovare la Marmarica, che secondo varii testi greci avrebbe data sepoltura ad Jacopo.

V

TRADIZIONI DELLA CHIESA LATINA

Fra le fonti latine sono innanzi tutto da rilevarsi i Breviarii e Martirologi degli apostoli. Il *Breviarium Apostolorum*, e, con poche diversità, il Martirologio d'Auxerre, pubblicato dal *Codex Antissiodorensis* dal Martène e Durand, e il *Martirologio Blumano* di Wissemburg (tutti scritti dalla fine del settimo alla fine dell'ottavo secolo) (1), nar-

(1) Breviarium Apostol. (Cod. Par. lat. 2186, 12604): « *Jacobus qui interpetratur supplantatus* (*supplantator*) *filius Zebedaei frater Johannis. Hic Spaniae et occidentalia loca*

rano che lo Zebedeida predicasse nella Spagna e nell'occidente, e decapitato sotto Erode, fosse sepolto *in Acaia* o (*in Achaia*) *Marmarica* (il testo del *Breviarium* nel cod. Paris. lat. 2543, legge *in Achaiam maritimam*). Le più antiche sorgenti di queste notizie sembrano essere Isidoro da Siviglia, l'inno dell'antico Breviario Toledano chiamato Mozarabico, ai quali si può aggiungere il *Chronicon* di Freculfo.

L'opuscolo « *de vita et obitu Patrum* » che viene attribuito ad Isidoro, offre queste parole (Migne, *Patrolog. lat.*, V, col. 151): « *Jacobus filius Zebedaei frater Joannis quartus in ordine, duodecim tribubus quae sunt in dispersione gentium scripsit* (1), *Hispaniae et occidentalibus locis evangelium praedicavit et in occasum mundi lucem praedicationis infudit. Hic ab Herode tetrarcha gladio caesus occubuit in Azimarmaria* (*arce marmaria*) (2). » So non che l'au-

---

praedicat et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaiam marmaricam VIII Kal. Augusti. » Martyrolog. Antissiodor. presso MARTÈNE, *Novor. Anecdot.*, III, col. 1547. Martyrol. Blum. (in aggiunta al *Breviarium Apost.*), p. 159. Cfr. Card. BARTOLINI, *Cenni biogr. di S. Giacomo Apostolo*, Roma, 1885, p. 22 s., il quale in luogo di *marmarica* legge sempre *marmorica*, onde render più facile la mutazione in *arca marmorea*.

(1) Queste parole son tralasciate in BASLER, *Orthodoxographa*, II, 597. LIPSIUS, op. cit., II, 2, 215.

(2) *In Marmarica* si legge nella ediz. Migne, *in achaia marmarica* invece nell'Appendice XX, col. 1287, n. 42, della stessa collezione. Il BARTOLINI, op. cit., p. 15 ss., accetta senz'altro quest'ultima.

torità di questo scritto è molto dubbia, perchè non si accorda con altri luoghi, di opere indubbiamente autentiche d'Isidoro. Non solo difatti sembra che Isidoro ammettesse la predicazione occidentale di S. Paolo (1), ma parlando altrove di Jacopo, non dice altro se non che fu ucciso da Erode, tacendo affatto della predicazione spagnola (*Origin.*, VII, 9). Al che si aggiunga che nel luogo riferito noi troviamo lo stesso scambio fra lo Zebedeida e l'autore della Epistola cattolica, come vedemmo in molti testi greci. Mentre l'opere autentiche d'Isidoro attribuiscono a Jacopo fratello del Signore l'Epistola alle dodici tribù disperse (2), e mostrano anzi di conoscere i dubbi che sono stati mossi sull'autenticità di essa (3), non giungono, come nessun altro mai, ad attribuirla allo Zebedeida, come fa l'autore dell'opuscolo pseudo-isidoriano. Il quale opuscolo d'altronde non si può riferire al VII secolo, cioè all'età d'Isidoro, nella quale fioriva nella Spagna grande cultura ecclesiastica, ed appartiene probabilmente alla stessa officina da cui uscirono le false Decretali d'Isidoro.

---

(1) ISID., *Orig.*, VII, 9, dice di Paolo: « *mirabilis, vel quia multa signa fecit, vel quia ab oriente usque ad occasum Evangelium Christi in omnibus praedicavit.* » Cfr. su tutto il resto CENNI, *De Antiq. Eccles. Hisp.*, I, 23 ss.

(2) ISIDOR., *Proem. Veter., et Novi Test.*, opp., V, p. 178 (Migne). « *Jacobus frater Domini scripsit unam epistolam ad aedificationem ecclesiae pertinentem.* »

(3) *De off. eccl.*, I, c. 12: « *Jacobus suam scripsit epistulam, quae et ipsa a nonnullis eius esse negatur, sed sub nomine eius ab alio dictata existimatur.* »

Pure, l'origine della tradizione può per un'altra via riferirsi al settimo secolo, e ricollegarsi in certo modo al nome d'Isidoro; cioè per l'antico inno della festa di S. Jacopo contenuto nella liturgia mozarabica, e confermato nel quarto concilio Toledano a cui presiedè Isidoro. Quest'inno contiene i seguenti versi:

> *Magni deinde filii tronitrui*
> *Adepti fulgent prece matris inclytae*
> *utrique vitae culminis insigni,*
> *regens Johannes dextram solus Asiam*
> *eiusque frater potitus* (*positus*) *Hispaniam.*

Parimente vi si legge questo Responsorio: « *Adest nobis valde laetabundus dies praecellentissimi Jacobi apostoli, per cuius saluberrimam praedicationem totius plebs Hispaniae suum coepit cognoscere Redemptorem* » (1). Ora pei molti rifacimenti a cui andò soggetta l'antica liturgia mozarabica, è difficile affermare con certezza a quale età risalga quell'inno. Gli argomenti che adduce il Cenni, ricavandoli dal confronto dei tre codici più antichi, Veronese e due Toledani, rendono probabile che quest'inno non sia più antico del terzo di questi codici, cioè del secolo decimo, o se anche è di qualche tempo più antico, non precedè l'invenzione del sacro corpo, nè si usò cantarlo nella Chiesa (2). Solo difatti nel quarto concilio Toledano, presieduto da Isidoro, gl'inni Am-

---

(1) *Acta Sanct.*, VI, 81. Cfr. Lipsius, II, 2, 218.

(2) Sui molti rifacimenti del Breviario Mozarabico cfr. *Acta Sanct.*, VII, 78 ss. Cenni, *De Ant. Eccl. Hisp.*, I, 28-34. Il

brosiani furono accolti per tutta la Spagna, e dall'indice dei giorni festivi tratto dal Codice isidoriano resulta che ad Jacopo non era consacrato alcun giorno nella Spagna (1). Tutto dunque fa credere che l'inno riferito non sia più antico dell'età d'Isidoro, a cui devesi senza dubbio il riordinamento della liturgia Mozarabica.

La tradizione del seppellimento dell'apostolo nella Spagna sembra ancora ignota a queste più antiche testimonianze, le quali portano, come vedemmo, una indicazione della sepoltura di lui, molto varia ed incerta. Il testo d'Isidoro offre « *in Azimarmaria* » (v. Lipsius, I, 2, 215), i codici danno « *carmarica,* » « *marmarica* » o « *arce marmaria* » come legge il cod. 177 del museo dei Gesuiti di Antwerpener, di cui danno notizia i Bollandisti (2). Freculfo nel *Chronicon* dice: « *inter marmaricam.* » Il laterculus nel *Cod. Par. lat.* 9562, scrive « *in arce marematica.* » Il Lipsius giustamente suppone che la lezione originaria sia *in*

Cenni giustamente osserva che prima dell'invenzione del corpo apostolico era così oscura ed incerta la tradizione intorno ad Jacopo nella Spagna, che non può supporsi vi fosse un giorno festivo dedicato a lui.

(1) Cenni, op. cit., I, 33 s.

(2) *Acta Sanct.*, VI, 83. Non già *arca marmorea* come afferma il Card. Bartolini, op. cit., p. 18, poichè questa non è più che una temeraria congettura dei Bollandisti in omaggio alla leggenda. E posta anche la verità di quella lezione, nulla ancora autorizzerebbe a credere che vi s'intenda la Spagna. Isidoro non mostra di saper nulla di questa presenza del sacro corpo nel suo paese.

arce marmarica, e sia derivata da una fonte greca, come dall'anonimo dell'opere di Ecumenio che legge, come vedemmo; ἐν πόλει τῆς Μαρμαρικῆς.

Comune invece a tutti questi testi latini è la notizia della predicazione dell'apostolo nella Spagna e nell'occidente. Non solo i Breviarii, il Pseudo-Isidoro, l'inno mozarabico, ma dopo Isidoro, Braulione, discepolo di lui e vescovo di Saragozza, in un sermone (di dubbia autenticità) « *de laudis S. Isidori,* » parla del suo maestro come continuatore dell'opera di Jacopo nella predicazione (1). La stessa notizia riapparisce in Giuliano di Toledo (2), dopo lui in Beato prete (sec. VIII) nella « *expositio apocalypseos* » (3), in Freculfo vescovo di Lisieux (4) (IX secolo), e sul finire di questo secolo la ritroviamo anche in Germania in un *carmen* di Walfrido Strabone (5).

Ora è un fatto notevole che la tradizione di Jacopo (che dunque non risale oltre il VII secolo) comíncia a diffondersi dalla Spagna nelle altre nazioni,

---

(1) *Act. Sanct.*, l. c., p. 85 ss. BARTOLINI, op. cit., p. 20.

(2) *Comm. ad Proph. Nahum.* Bibliot. vet. Patr., VII, p. 524.

(3) *Acta Sanct.*, l. c., 89.

(4) FRECULFUS, *Chron.*, II, 2, 4: « *duodecim tribubus scripsit, atque Hispaniae et occidentalium locorum gentibus evangelium praedicavit.* »

(5) Citato in *Acta Sanct.*, Ib., e in BARTOLINI, op. cit., p. 25. Non tutte le fonti latine sanno di questa predicazione spagnola. Così un ms. latino degli *Atti degli Ap.* apocrifi, di Würzburg, pubblicato ora dallo SCHEPSS, *Zeitschr. für Kirchengesch.*, VIII, 3, 1886, p. 452, dice: « *omnem Judeam et Samariam visitabat.* »

e in quel torno di tempo in cui la più antica tradizione di Paolo come evangelizzatore della Spagna si va dileguando. Noi già vedemmo che l'antica Chiesa, greca e latina, aveva generalmente ammessa la predicazione spagnola di Paolo. All'incontro la tradizione della Chiesa spagnola ne tace quasi, o ne serba scarsissime tracce. Il pseudo-Isidoro è il solo in cui si trovino insieme ambedue le notizie sulla predicazione di Jacopo e di Paolo (1). La liturgia mozarabica, all'ufficio dei due apostoli Pietro e Paolo, non fa motto del viaggio di questi nella Spagna; nè abbiamo che alcune assai più recenti tradizioni locali delle Chiese di Astigi, Laminium, Libisosa (Lezuza) che parlino dell'opere di Paolo nella Spagna (2). La leggenda locale di Laminium sulla conversione della matrona Santippe e del suo marito Probo s'incontra anche in scrittori bizantini, come Simone Metafraste (3), nel *Menologium* di Basilio (al 23 settembre) e altrove. E se anche si vuol credere risalga a qualche più antica fonte greca, è difficile che nella Spagna se ne avesse notizia prima del X secolo.

Questo quasi assoluto silenzio della Chiesa spagnola può credersi derivato dall'azione che sembra avere esercitata la Chiesa romana contro alla tra-

---

(1) Cfr. sopra p. 197 e *De vita et ob. Patr.* (I, 597, in BASLER, *Orthodoxogr.*): « (*Paulus*) *incipiens ab Hierosolymis usque ad Illyricum et Italiam Hispaniasque processit.* ».

(2) GAMS, *Kirchengeschichte von Spanien,* I, 65 ss. LIPSIUS, II, 2, 217. ALLARD, *Revue d. quest. histor.,* Janvier, 1886.

(3) *Acta Sanctor.*, V, 417 ss.

dizione d'una missione di Paolo nella Spagna. Innocenzo I nella lettera a Decenzio vescovo di Gubbio (a. 416), afferma risolutamente che nell'Italia, Gallia, Spagna, Africa e Sicilia e nell'isole prossime, nessuno, salvo l'apostolo Pietro e i suoi successori, abbia fondato chiese, poichè non si trova in nessuna autorità che in queste provincie abbia predicato un altro apostolo (1). Più chiaramente un frammento degli Atti del secondo concilio romano sotto il Papa Gelasio I, afferma che veramente Paolo aveva promesso di andare nella Spagna, ma che per una divina disposizione non aveva potuto adempiere la promessa (2); ed anche S. Tommaso nega la missione di Paolo nella Spagna (3); come manca ogni traccia di questa notizia nel *Breviarium Apostolorum*, e nei Martirologi posteriori di cui sopra parlammo (4).

La leggenda dei sette discepoli. A queste due leggende sull'apostolato di Paolo e di Jacopo se ne

---

(1) « *Cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam, et insulas interiacentes, nullum instituisse ecclesias nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes; aut legant si his provinciis alius apostolorum invenitur aut legitur docuisse.* »

(2) *Gratiani Decret.* Caussa 12, quaest. 2, c. 5 (Migne, *Patrolog. lat.*, LIX, 154).

(3) *Comment. in Paul.*, lect. III.

(4) Solo Ado nel *Chronicum* (Lipsius, II, 2, 218) ne parla come di notizia incerta « *quo tempore creditur Paulus ad Hispanias pervenisse.* »

collega una terza la cui origine è posteriore d'un secolo forse a quella di Jacopo, come crede il Lipsius. Questa non ci parla di una predicazione apostolica nella Spagna, ma d'una fondazione della Chiesa spagnola che indirettamente si collega col nome degli apostoli. Il piccolo Martirologio romano al giorno 15 maggio porta i nomi di sette uomini, Torquato, Ctesifonte, Secondo, Indalecio, Cecilio, Esichio, Eufrasio, che in Roma furono ordinati vescovi per la Spagna (1). E con non poche aggiunte ripetono la leggenda i Martirologi più recenti, specificando il nome della chiesa da loro fondata (2). L'origine romana di questa leggenda resulta evidente dalla manifesta tendenza ch'essa mostra a ricollegare ai nomi di Paolo e Pietro la fondazione della chiesa spagnola. Dalla chiesa madre deve muovere ogni principio di ordinamento ecclesiastico, e in Roma debbon essere eletti i vescovi che stabilirono la chiesa nella Spagna. E difatti questa tradizione la troviamo con vive parole ricordata da Gregorio VII nella lettera al re Alfonso di Castiglia (Labb., *Concil.*, Collect. X, col. 53) (3).

---

(1) In « *Hispania Sanctorum Torquati, Ctesiphontis, Secundi, Indelicii, Cecilii, Hesychii, et Euphrasii, qui Romae a Sanctis Apostolis episcopi ordinati ad praedicandum verbum Dei in Hispanias directi sunt.* »

(2) *Breviar. Rom.* (del Baronio), lect. V, *ad diem 25 iulii*. Confronta su questa leggenda Cenni, *Antiq. eccl. Hisp.*, I, 39 ss. Allard, *Rev. d. quest. hist.*, Janvier 1886.

(3) Gregor., VIII, ep. 74: « *Septem episcopos ab urbe Roma ad instruendos Hispaniae populos a Petro et Paulo apo-*

Anche la liturgia mozarabica (gotica) al 15 maggio parla di questi sette vescovi come primi istitutori della Spagna, e narra compendiosamente la leggenda loro con alcune particolarità che si ritrovano ancora nella leggenda di Compostella. È notevole infatti che questa tradizione come viene a sostituire l'altra relativa a Paolo, così s'innesta, per così dire, su quella di Jacopo. I sette vescovi non sono che i sette discepoli di Jacopo, dei quali egli alcuni condusse seco ritornando a Gerusalemme, altri lasciò nella Spagna per continuare il ministero apostolico. Dopo la morte di lui, alcuni discepoli ne trasferirono il corpo nella Spagna, ed altri seguirono Pietro, da cui furono ordinati vescovi e inviati nuovamente in quelle regioni.

La leggenda di Compostella. — Noi già notammo come la leggenda dei sette discepoli, poi eletti vescovi in Roma, s'intrecci coll'altra di Jacopo; poichè ad essi sarebbe stata affidata la traslazione del corpo di lui nella Spagna. Ma è notevole che le tradizioni locali tacciano quasi interamente della predicazione di Jacopo. La sola leggenda che si riferisca alla predicazione dell'apostolo è quella di Saragozza che si collega colla Chiesa di Santa Maria

stolis directos fuisse.... (adhortor vos) ut matrem revera vestram romanam ecclesiam recognoscatis,.... romanae ecclesiae ordinem et officium recipiatis, non Toletanae vel cuiuslibet aliae. »

de Columna (del Pilar) in Saragozza. La leggenda non oltrepassa in ogni caso il XII secolo, ed è dunque così recente, che non illumina punto la storia della tradizione nazionale spagnola. E così ancora le rare indicazioni di chiese fondate in onore del Santo al tempo del vescovo Odoario di Lugo nell'VIII secolo, fanno fede quanto incerta fosse allora la venerazione e il culto dell'apostolo (1).

Ma nel IX secolo, sotto il regno di Alfonso il Casto e il pontificato di Leone III si diffonde la notizia che il corpo dell'apostolo era stato rinvenuto dal vescovo Teodomiro non lungi da Iria Flavia in Galizia. Il diploma di Alfonso datato dell'829, saluta l'apostolo patrono e signore di tutta la Spagna, e concede al santo e al vescovo Teodomiro tre miglia di territorio all'intorno della tomba (2). Il luogo d'allora in poi prese il nome di Compostella, che secondo un' acuta interpretazione del Lipsius (II, 2, 221), è una abbreviatura di Giacomo Postolo. Indubbiamente apocrifa è la Bolla di Papa Leone III (3) che racconta di già la leggenda della traslazione da Joppe nella Galizia e dei miracoli avvenuti nel ritrovamento del corpo; leggende che tutte si doveron formare nel secolo seguente; e mal s'appongono i Bollandisti nel voler difendere l'autenticità di quella Bolla contro il Tillémont. Ma già questa leggenda s'incontra

---

(1) Gams, *Kirchengesch. v. Span.*, II, 2, p. 365.
(2) *Acta Sanct.*, VI, 17. Bartolini, op. cit., p. 70 ss.
(3) *Acta Sanct.*, Ib., 13. Gams, op. cit., 366. Bartolini, p. 85.

in una poesia latina attribuita ora a Walafrido Strabone ora ad Alcuino (1), accolta dall' Ado nel libretto « *de festivitatibus apostolorum* » e nel Martirologio di Usuardo. E così la supposta lettera di Alfonso III (906) cita « *multas veridicas historias,* » le quali narrano la traslazione del corpo santo da Gerusalemme ad Iria. Tutte queste narrazioni si raccolsero poi nella così detta *Historia Compostellana,* scrittura che non risale oltre la prima metà del secolo XII, scritta per ordine di Didaco arcivescovo di Compostella (2). Vi si narra la miracolosa invenzione del corpo, che il vescovo Teodomiro, seguendo alcuni lumi veduti di notte presso Iria nel luogo ov' era sepolto l' apostolo, potè ritrovare *sub marmoreis arcubus:* la quale espressione è molto probabilmente una falsa interpetrazione della notizia d' Isidoro o del *Breviarium,* che l' apostolo sia stato sepolto *in arce Marmarica.* La lettera di Alfonso al clero di Tours ci offre il passaggio dall' una all' altra espressione nelle parole: *in arcubus marmoricis* (*marmoreis*).

La narrazione del trasferimento nella storia compostellana si fonda sulla Bolla di Papa Leone. Dopochè Jacopo fu decollato per ordine di Erode, i Giudei ne esposero il corpo fuori della città ai cani e agli uccelli di rapina. Ma la pietà dei discepoli, che ne avevano avuto avviso mentre viveva, lo sottrasse alla ignominia, e di notte fu tratto sulle rive del

(1) *Act. Sanct.*, p. 83 ss. Lipsius, II, 2, 221 s.
(2) *Acta Sanct.*, VI, p. 18.

mare ad Joppe. Una nave che, per divina disposizione, era lì apparecchiata, e diretta dalla mano di Dio, trasportò il corpo senza che i discepoli avessero bisogno di remigare, al porto d'Iria. Tratto allora il corpo a terra in un luogo chiamato *liberum donum* (forse l'antico nome di Compostella) lo seppellirono « *sub marmoreis arcubus.* »

La Bolla di Papa Leone attinge a fonti più antiche, e senza dubbio alla *Passio* latina. Racconta di fatti che, al tempo degli azimi, Jacopo fu fatto incarcerare da Abiathar e decapitare insieme con Josia, suo discepolo. Un'altra particolarità, che troviamo in narrazioni posteriori, è che gli altri discepoli essendo tornati a Gerusalemme, soli Teodoro ed Atanasio rimasero a invigilare la sacra tomba, dove poi furon sepolti accanto al loro maestro (1).

Una diversa narrazione, ricca di nuovi particolari, è quella pubblicata da Giovanni del Bosco da un codice della biblioteca di Fleury (2). Vi si trovano molte parti del racconto della *Passio* latina; la conversione di Ermogene e Fileto, la guarigione

---

(1) *Acta S.*, p. 14. BARTOLINI, p. 57. È importante una particolarità notata dai Bollandisti in un codice della *Hist. Compostellana*, nella Biblioteca reale di Madrid. Alle parole del testo: « *Aliis itaque apostolis ex praecepto Domini ad diversas provincias.... evangelicae praedicationis studio commigrantibus, beatus Jacobus Sancti Johannis apli et evang. frater, Hierosolymis remansit, verbum Dei praedicaturus,* » un amanuense posteriore ha inserito quest'altre: *Hispaniae et Hierosolymis praedicavit.*

(2) DE AGUIRRE, *Concil. Hisp.*, III, 120. *Acta Sanct.*, Ib., p. 12.

del paralitico, la conversione dello scriba che conduce l'apostolo al supplizio. Ermogene, Fileto e altri discepoli sottraggono il corpo di questi, e lo portano sulla nave. Addormentatisi i discepoli, al mattino seguente approdano alle coste della Spagna. Posato il cadavere sopra una pietra, questa prodigiosamente si rammollisce e lo avvolge. Liberato il cadavere dalle fascie, i discepoli lo portano nel luogo detto *liberum donum*, dove una perversa meretrice, chiamata Lupa, si oppone alla sepoltura del sacro corpo, e perseguita i discepoli, finchè dopo molte prove e miracoli, si converte alla fede, e accoglie nel suo possesso il sacro deposito, che ivi vien tumulato e custodito.

Questa forma della leggenda è palesemente più recente della *Historia Compostellana;* l'elemento soprannaturale e miracoloso vi ha larghissima parte, non solo nel prodigioso trasporto, ma in tutte le difficoltà che hanno da superare i discepoli: l'ira del re che li persegue, e va poi in rovina col suo esercito; i bovi che essi debbon domare per arare la terra; il fiero dragone che debbono ammansire. La leggenda della Lupa, che s'innesta nella leggenda di Compostella, a noi sembra dover esser nata dal nome locale *liberum donum* (*libredon*) quasi *libera domina.* È notevole poi il fatto notato da Lipsius (1) che in queste forme recenti della leggenda spagnola non vi è il minimo accenno a ricollegare la miracolosa traslazione e la presenza del

(1) Lipsius, op. cit., II, 2, p. 224.

corpo di Jacopo nella Spagna, colla più antica tradizione della sua predicazione in quella provincia; quasi che alla Spagna del IX secolo più stesse a cuore il possesso del sacro corpo a Compostella, che l'azione benefica dell'apostolo, da cui era stata convertita al Cristianesimo. Nella *Historia Compostellana*, nella lettera di Leone III, e in quest'ultima narrazione, Jacopo sembra all'incontro aver predicato sempre e soltanto nella Palestina.

Ma una forma più recente, e più ampia di quest'ultima leggenda, ignota fin quì, è quella che noi abbiamo rinvenuta in una antica pergamena pistoiese, che esisteva nell'opera di S. Jacopo, e che pubblichiamo nella Appendice IV (1). Il fondo leggendario è sostanzialmente lo stesso di quello che trovasi nella storia pubblicata da Giovanni del Bosco. Se nonchè le particolarità della leggenda vi sono più ampiamente sviluppate. La miracolosa navigazione è qui di sei giorni. Sul cadere del settimo, i discepoli giungono ad un luogo, il cui nome è manifestamente corrotto o mal trascritto nel documento. A dodici miglia dal luogo ove approdarono vien sepolto il sacro corpo *sub arcis marmoreis*. A questo punto è inserita la leggenda della Lupa che qui diviene *mulier lupanaria*, ed è mescolata curiosamente coll'altra relativa agli idoli distrutti

(1) Noi l'abbiamo tratta da una carta scritta, come pare, sulla fine del secolo XVI, la quale attesta di essere una trascrizione da un'antica pergamena, malandata, dell'opera di S. Jacopo.

dai discepoli che troviamo nella così detta lettera di Leone III e nella *Historia Compostellana*. La lettera narra solo che in quel predio chiamato *liberum donum* i discepoli trovarono un fano costruito e dedicato ad un idolo dai pagani, con una cripta sottoposta; e che distrutto l'idolo costruirono nella cripta un loculo ove tumularono il corpo entro una arca marmorea. Nella narrazione della carta pistoiese è la donna stessa che possiede un vasto edifizio consacrato agl'idoli (*habebat autem idolis suis magnum habitaculum*). E così la leggenda del re e della distruzione del suo esercito, come quella del dragone, e dei bovi, è più ampiamente narrata: ed è indicato il nome del monte ove si recarono i discepoli per preparare il sepolcro. I discepoli che rimangono e son sepolti poi accanto all'apostolo non son due (Teodoro ed Anastasio) come nella lettera di Leone, ma tre, Torquato, Ctesifonte ed Anastasio.

Dall'età di Alfonso il Casto in poi l'apostolo Jacopo fu considerato patrono della Spagna, e così già il re Ordoño I, uno dei successori di Alfonso, lo designa in una lettera dell'anno 854. I miracoli operati dal santo si moltiplicano pei secoli seguenti a dismisura, tantochè Callisto II più tardi ne fece un ampio catalogo (1). Nelle guerre dei Mori, i cristiani

(1) *Acta Sanct.*, VI, p. 48-58, e il Sermone di lui sulla passione di Jacopo presso Combefisius, *Biblioth. Patrum conc.*, VII, p. 399 ss.

invocano la sua protezione, ed una leggenda posteriore, narra che la notte che precedè la battaglia di Clavigo (843) l'apostolo apparve al re Ramiro I e il giorno seguente lo aiutò nel respingere i Mori (1); onde la liturgia spagnola festeggiò poi sempre l'apparizione dell'apostolo in Clavigo. Ad onore di lui più tardi (nel secolo XII) fu istituito un ordine di cavalieri « *de la espada* » o di San Jago di Compostella. La chiesa compostellana, aggrandita già sontuosamente da Alfonso III nell'893 (2), fu d'allora in poi il segno dei più devoti e numerosi pellegrinaggi.

Dopo il X secolo sembra si ravvivasse la controversia sulla predicazione di Jacopo nella Spagna, come quella che si collegava coi diritti ecclesiastici della chiesa di Compostella. Un abate Cesario di Monserrato, spedito nella Spagna per favorire i diritti della provincia di Tarragona, si fece eleggere da alcuni vescovi, metropolita; e poichè gli altri vescovi si opposero, egli ricorse a papa Giovanni XII con una lettera, da cui ricaviamo che quei vescovi negavano la predicazione dell'apostolo nella Spagna, dove, secondo essi, era bensì morto ma non era mai stato da vivo (3). Nel 1104 il papa Pasquale II concede il pallio

(1) *Acta Sanct.*, p. 37. Lipsius, II, 2, 224.

(2) Gams, II, 2, 376. Bartolini, p. 79.

(3) « *Quia istum apostolatum quod est nominatum Spania et occidentalia dixerunt; non erat apostolatum S. Jacobi, quia ille apostolus interfectus hic venit, nullo modo autem vivus.* » *Acta Sanct.*, VI, p. 110. Lipsius, II, 1, p. 225.

al vescovo di Compostella (1): e quivi è trasferita da Merida la sede metropolitana da Callisto II nel 1120; privilegio confermato da un' altra Bolla del 1124 (2). Tutte queste concessioni sollevarono nel concilio lateranense sotto Innocenzo III, o poco appresso, una nuova contesa di supremazia fra la chiesa di Toledo e di Compostella, la quale si protrasse fino al pontificato di Onorio III che sulla fine del 1217 decise contro Toledo in favore di Compostella. E come questa sempre sostenne la predicazione di Jacopo nella Spagna, quella invece la combattè con pari costanza fino al secolo XVI (3); dopo il quale sembra che le Chiese spagnole ritornassero unanimi all' antica tradizione nazionale, che ricollegava la conversione della Spagna nella fede cristiana al

Barone
Per cui laggiù si visita Galizia.

VI

ALTRE TRADIZIONI OCCIDENTALI INTORNO AD JACOPO

Poichè secondo la leggenda spagnola, Jacopo aveva visitate le regioni occidentali (*occidentalia loca*), era naturale che si formassero delle tradizioni locali, che tutte però sono collegate con quella. Così è appunto

---

(1) Sulla concessione pontificia del pallio alle chiese spagnole cfr. GÖRRES, *Leander, Bischof von Sevilla* in *Zeitschr. für wiss. Theologie,* 29, 1886, p. 45, s.

(2) BARTOLINI, *Appendice,* p. 219 ss.

(3) GAMS, III, 1, 89.

una tradizione sarda, la quale ci narra che l'apostolo, nel miracoloso viaggio verso la Spagna, sia dapprima approdato in Sardegna, poi in Carthagena, di dove andato nella Galizia, sarebbe poi ritornato in Palestina (1). Ed anche la Cronaca del pseudo-Dexter, che è d' origine spagnola, contiene queste parole: « *rediens Jacobus, Gallias invisit ac Britannias ac Venetiarum oppida, ubi praedicat.* » La tradizione veneziana si collega alla fondazione di una chiesa che nell' a. 421 sarebbe stata edificata nell' attuale Rialto ad onore dell' apostolo, il quale aveva sedato un incendio, facendo scendere dal cielo copiosa pioggia (2). E così pure in Armenia, secondo un' altra tradizione, si sarebbe recato l' apostolo nel suo ritorno dalla Spagna (*Acta Sanct.*, l. c.).

Ben più curiosa è la differenza delle tradizioni circa il possesso dei sacri avanzi dell' apostolo, specialmente nelle chiese della Gallia e dell' Italia. Nella Gallia, la chiesa di Tolosa affermava contro la Spagna, di possedere il capo di Jacopo il maggiore. Niccolò Bertrando nell' opera *De gestis Tolosanorum* (fol. 49) scriveva difatti: « *quamplurimi errant, et errarunt euntes ad caput beatissimi Jacobi majoris ad partes Galiciae; nam hic est certissime.* » Anche il monastero di San Giorgio in Venezia sosteneva di conservare la stessa sacra reliquia, e difendeva la legittimità di questo possesso contro la chiesa di S. Filippo e Jacopo

(1) *Acta Sanct.*, Ib., 69. Lipsius, II, 2, p. 227.
(2) *Acta Sanct.*, Ib., p. 70.

della stessa città, la quale pure come resulta da un codice pubblicato dai Bollandisti affermava di avere il capo dell'apostolo (1). Uguale possesso reclamavano altre chiese italiane, come la chiesa dei dodici Apostoli a Roma, Valenza presso il Po, e una Chiesa d'Amalfi (2). Secondo un'altra tradizione all'incontro, al tempo di Carlo il Calvo il capo di Jacopo il maggiore sarebbe stato donato alla Fiandra, e più tardi Filippo conte di Fiandra, secondo che attestava il monaco Vuimano, sarebbe andato in Galizia per accertarsi che colà mancava il capo del sacro corpo. E si narrava che dopo grande e seria ispezione (*magna ac seria indagine adhibita*) venne a conoscere che molti anni innanzi il sacro capo era passato alla Fiandra.

Tutte queste tradizioni locali, ed altre molte che affermano la esistenza di più piccole reliquie dell'apostolo in varie città italiane, sebbene non ab-

---

(1) *Acta Sanct.*, Ib., p. 22. Il titolo dello scritto era questo: « *de venerando beati ap. Jacobi iam olim in hoc nostro coenobio, ut etiam nunc, existente capite.* »

(2) PIAZZA, *Hemerolog. sacrum urbis Rom.*, P. 2, p. 81 (citato in *Acta Sanct.*, Ib.): « *Praeter alias S. Jacobi Majoris reliquias nobis in ecclesia duodecim App., quam modo PP. Franciscani conventuales possident, sacrum eiusdem apostoli caput assignant.* » FERRARIUS, *Catal. Sanct. Ital. ad diem 25 Julii* (Ibid.): « *Valentiae iuxta Padum fluvium in dioecesi Ticinensi asservari caput, quod incolae S. Jacobi Majoris esse affirmant.* » UGHELLI, *Ital. Sacr.*, VII, col. 283 (Ib.): « *Asservantur in hac ecclesia* (di Amalfi) *plures sanctor. reliquiae.... aput nempe apli Jacobi Majoris.* »

biano alcuna importanza per la storia della leggenda di Jacopo, si collegano più o meno chiaramente a quel vasto moto di peregrinazione alla tomba di Galizia che ci viene attestata dalla storia, e ne sono quindi una indiretta conferma; sia che, come avvenne a Pistoia, fosse fatta di una parte del corpo pubblica donazione dai vescovi della basilica compostellana, sia che fosse una *pia fraus* dei pellegrini i quali presumessero o narrassero di avere furtivamente sottratte le reliquie per farne dono, nel ritorno, alla propria città.

FINE

APPENDICI

APPENDICE I

ANCORA SUL PAPIRO VIENNESE

Il frammento Viennese, nonostante la sua piccola estensione, ha suscitato un notevole moto di critica, ed acquista maggiore importanza quanto più si considera in attinenza colla questione degli evangeli sinottici. Non si può ragionevolmente negare una dipendenza letteraria fra i nostri evangeli; nè ammettere la precedenza di Luca su Marco. Se quindi il nostro frammento presenta molta affinità con Matteo e Marco, deve ancora precedere Luca.

Questi rapporti della nuova scoperta con una delle questioni più vivamente discusse oggi dalla critica teologica, ci spiega la numerosa letteratura sorta in breve tempo su questo soggetto. Di essa c'informa il Bickell, nel secondo articolo pubblicato nella *Zeitschrift für kath. Theologie*, IV, 1886, p. 3 s., e favoritoci da lui. Nell'Inghilterra e nell'America sembra che la discussione letteraria si sia fatta viva, e dopo un notevole articolo nel *Guardian*, il Woodruff ne ha dato un riassunto nella *Andover Review* (Sept. 1885). Ma poichè a noi come al Bickell non è stato

possibile aver sott'occhio questi periodici, così non ne possiamo dire altro.

Invece ci è noto quello che sulle questioni suscitate dalla pubblicazione del Bickell, hanno scritto lo Schanz in *Theologische Quartalschrift*, IV, 1885, p. 638-46, e in seguito l'Hilgenfeld, in *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 29 Jahrg., I, 1886, p. 50-58.

Lo Schanz riconosce col Bickell e l'Harnack che nel papiro Viennese si abbia effettivamente un frammento d'un antico evangelio, e rivolge le sue osservazioni sui rapporti di questo coi sinottici. A lui sembra assai dubbia la priorità cronologica del papiro su Matteo e Marco; poichè il mancarvi la promessa della riapparizione nella Galilea, che invece troviamo in Matteo e in Marco si può spiegare ammettendo che si sia posteriormente eliminata dal testo una proposizione che interrompe manifestamente l'ordine dei concetti. Ma questa spiegazione non par sufficiente. La mancanza di quella proposizione nel papiro è una riprova che nella più antica fonte di Matteo non si doveva trovare, come suppose già l'Hilgenfeld; nel nostro Matteo invece è motivata dal racconto che vi si trova della riapparizione avvenuta (Matth., 28, 17); nel nostro Marco piuttosto dalle sue relazioni di dipendenza dal testo di Matteo. E difatti Luca, come il nostro frammento, tace di questa riapparizione nella Galilea; ciò che conferma sempre più che il frammento appartenga ad uno dei λόγοι citati da Luca.

Che non sia invece dipendente dal terzo evangelio lo prova la predizione del rinnegamento di Pietro, la quale avviene dopo il cenacolo come in Matteo e in Marco (μετὰ τὸ φαγεῖν, ὡς ἐξῆγον); mentre in Luca e in Giovanni è fatta durante la cena (ἐν τῷ φαγεῖν). Nè lo Schanz ha

più fede nei criteri stilistici rilevati dal Bickell (v. sopra p. 9); perchè, nel parer suo, posson provare la maggiore antichità del testo come anche un miglioramento fatto posteriormente. E così la prevalenza della parte precettiva sulla descrittiva non ci dà il diritto di trarne sicure conclusioni. Il che certo deve consentirsi allo Schanz; senza che per questo debba rinunziarsi ad una congettura, che è resa almeno molto verosimile, se si tien conto della testimonianza di Papia circa la tendenza e la forma dei primitivi evangelii. D'altronde anche i criteri stilistici non offrono, è vero, una certezza superiore ad ogni dubbio; ma chi pensi che nel frammento le forme prosaiche e popolari (ἀλεκτρυών, κοκκύζω) sostituiscono i termini d'indole più letteraria che incontriamo nei luoghi paralleli di Matteo e di Marco, è facilmente condotto a concludere che qui si abbia dinanzi una redazione più antica.

L'opinione che nelle linee del papiro non s'abbia già un frammento d'un evangelio, ma piuttosto una citazione contenuta in una scrittura patristica, sembra abbia trovato favore in Inghilterra e in America (Bickell, l. c., p. 4), ed in Germania è sostenuta specialmente dall'Hilgenfeld. Nell'articolo sopra menzionato, egli suppone che il frammento fosse preceduto da una prima predizione del rinnegamento di Pietro, fatta durante la cena, com'è in Luca (22, 34) o in Giovanni (13, 38), a cui seguirebbe quella del testo attuale come avvenuta dopo la cena. Già Taziano nel *Diatessaron* (presso Zahn, § 84) aveva notato questa differenza fra Matteo e Marco da un lato, Luca e Giovanni dall'altro. Lo scrittore cristiano da cui deriva questa citazione sembra aver cercata una concordanza degli evangeli, distinguendo una doppia predizione fatta da Gesù. Ma, oltrechè di questa doppia predizione in un

solo evangelio non v' ha traccia, il tono e l'indole del frammento non ha nulla di questa tendenza erudita propria d'un armonizzatore degli evangelii, ed anzi la sua breviloquenza non pare possa conciliarsi con questa duplice predizione.

Ma posta pure l'ipotesi dell'Hilgenfeld, non avremo diritto di concluderne che qui si tratti di una scrittura patristica, perchè oltre quello che abbiamo detto altrove (v. p. 17,) vi si oppone l'età stessa del papiro che risale al principio del terzo secolo. Nè vale il dire che sarebbe una strana forma d'evangelio quella presentata dal nostro frammento, il quale sembra presupponga come noti i fatti della vita di Gesù, per far luogo soltanto ai detti (Hilgenfeld, l. c., p. 57). Giacchè appunto doveva esser questa la natura dei λόγια citati da Papia, come forma la più vicina alla tradizione orale, che conserva i fatti della vita nella cognizione di tutti. Quello che premeva fissare in iscritto erano le dottrine. E di questa tendenza ci danno una prova le lettere pauliniane, la Dottrina dei dodici Apostoli, Barnaba, Clemente Romano, e tutta la più antica letteratura cristiana.

Se poi il frammento viennese si volesse considerare come una citazione, troppo lunga per esser fatta a memoria, resterebbe sempre probabile che non si tratti mai di una citazione tratta dai nostri evangeli canonici, poichè, come abbiamo veduto, il testo è troppo differente dai luoghi corrispondenti. Ed anche per questa via dovremmo risalire ad una scrittura evangelica ora perduta come fonte di questa citazione, e le conclusioni che sopra abbiamo tratte rimarrebbero sempre ferme.

APPENDICE II

LA DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI E GLI EVANGELI

Le relazioni fra la Dottrina e gli Evangeli formano uno dei problemi più importanti che abbia sollevati la scoperta di quel testo, e sono state ampiamente discusse, specialmente dall'Harnack (op. cit., II, 1, p. 69-81), e dallo Schaff (op. cit., p. 78-89). Noi stessi ne abbiamo brevemente ragionato (v. p. 137 ss.), come conferma della nostra idea sulla forma primitiva del documento. Rimane dunque di aggiungere qui una serie d'osservazioni come complemento di quello che la critica straniera ha notato, rimandando per tutto il resto, di cui presupponiamo nei lettori la notizia, specialmente ai due sopra indicati lavori.

È noto che la Dottrina si riferisce in più luoghi all'« evangelio » al singolare, non agli « evangeli. » Il che fa pensare ad una tradizione orale, anzichè a documenti scritti. E tanto più perchè vi si trovano riferite, come parole del Signore, sentenze che non s'incontrano nelle Scritture (cfr. *Doctr.*, I, 6). Ma se gli scrittori di essa si riferiscono ad un evangelio scritto (e lo fa supporre l'espressione ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, XV, 3, 4), questo o è il nostro Matteo greco, o una scrittura affine ad esso.

Chi guardi però più davvicino queste relazioni (anche nella tavola dell'Harnack, p. 70 ss.) è condotto piuttosto verso la seconda delle due ipotesi; mentre talora la Dottrina sembra s'accosti più a Luca che a Matteo.

Doctr., I, 3.	Matth., V, 44-46.	Luc., VI, 27, 28, 32, 35.
o qual grazia se (ποία χάρις) amerete quelli che vi amano?	Se amerete quelli che vi amano qual ricompensa avrete (τίνα μισθὸν ἔχεται;)?	Se amerete quelli che vi amano qual grazia è a voi (ποία ὑμῖν χάρις)?

ma poco appresso si riaccosta a Matteo. *Doctr.*: « o non fanno lo stesso anche i gentili » (τὰ ἔθνη). Matteo: (οἱ ἐθνικοί). Luc.: « Anche i peccatori amano chi li ama » (οἱ ἁμαρτωλοί).

Più curioso è il paragone del c. I, 4, della Dottrina con Matteo, V, 40, e Luca, VI, 29, dove sembra che la Dottrina dia il testo più genuino e primitivo. La Dottrina legge: « Se alcuno ti chieda il tuo mantello (ἱμάτιον), dagli anche la tunica (χιτών). » In Matteo il testo sembra corrotto, poichè i termini dell'imagine sono invertiti, e non ha più significato: « A chi vuol toglierti la tunica, lasciagli anche il mantello. » La progressione dal mantello alla tunica era naturale ed efficace, e in Matteo s'è perduta. In Luca, che sembra aver voluto correggere il testo di Matteo, l'imagine è mutata: « a chi ti richiede del mantello e (καί) della tunica, non ti opporrai; » mentre Giustino Apol., I, 16, legge: « a chi ti richiede del mantello o (ἤ) della tunica, non ti opporrai. »

In tutto il resto la Dottrina sembra vicina a Matteo, salvo in due luoghi, nei quali nuovamente si riaccosta a Luca, IX, 2, dove dà la precedenza al calice sul pane, come in Luca, 22, 14 s., e nel c. XVI, 1, dove è riprodotta l'ima-

gine di Luca, 12, 35, insieme all'esortazione di Matteo, 24, 42 ss., senza che per questo se ne possa trarre la conclusione che ne trae l'Harnack, cioè che per « evangelio del Signore » deve intendersi nella Dottrina un evangelio di Matteo ampliato coll'evangelio di Luca. Che anzi l'Harnack fa un passo avanti e suppone che questo fosse l'*evangelio secondo gli Egiziani*. Ma a favore di questa ipotesi non adduce ragione alcuna, e in uno scritto più recente sembra l'abbia abbandonata (1).

Già sopra notammo (p. 139) che le relazioni coll'evangelio di Marco sono state trascurate da tutti i critici, e da alcuni anzi negate. Lo Schaff scrive difatti: « the Gospel of Marck, is never quoted or alluded to, » e lo stesso Massabieau che sostiene l'origine romana della Dottrina, non ha accennato ad alcuna somiglianza di essa con Marco. Ora a noi sembra che l'ultimo capitolo della Dottrina rassomigli alle dottrine escatologiche del c. XIII di Marco, assai più che il luogo corrispondente dell'evangelio di Matteo.

Doctr., XVI, 4.	Marc., XIII, 22.
ὁ κοσμοπλάνος . . . . ποιήσει σημεῖα κ. τέρατα.	ψευδοπροφῆται . . . . δώσουσιν σημεῖα κ. τέρατα. [Matteo ha σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα].
Doctr., Ib., 8.	Marc., Ib., 26.
τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.	καὶ τότε ὄψονται τὸν, υἱόν τοῦ ανθρώπου ἐρχόμενον κτγ. [Matteo ha καὶ ὄψονται].

(1) Harnack, *Die Apostellehre und die Jüdischen Beiden wege*, Leipzig, 1886, p. 9 s. Di questo nuovo scritto dell'Harnack diamo notizia nell'Appendice III.

Così la κτίσις in Marco (19) invece nell' ἀρχῇ κόσμου di Matteo ricorda la κτίσις τῶν ἀνθρώπων della Dottrina (Ib., 5) e forse *Doctr.*, IV, 10, ricorda Marc., XII, 14. *Doctr.*, XI, 11. Marc., IV, 11. (Cfr. sopra p. 56).

Queste affinità, se anche fossero maggiori, non darebbero diritto a supporre l'origine romana della Dottrina; invece piuttosto confermano l'origine egiziana della sua compilazione: poichè da Eusebio noi sappiamo (v. sopra p. 16) che l'evangelio di Marco ebbe gran diffusione in Egitto e specialmente in Alessandria.

Quanto alle relazioni della Dottrina coll'evangelio di Giovanni, già sopra avvertimmo non potersene legittimamente concludere che gli autori della Dottrina avessero conoscenza del quarto evangelio; ma come le attinenze con questo non s'incontrano se non nella parte centrale, così può credersi che l'autore di essa mostri un'affinità di tendenze e di concetti coll'evangelio di Giovanni, senza che si possa affermare una dipendenza letteraria.

Ma poichè il testo della Dottrina non coincide interamente con nessuno dei quattro evangeli canonici, dobbiamo naturalmente supporre un'altra fonte, molto vicina al nostro Matteo. Ora tale era l'evangelio chiamato κατὰ Ματθαῖον ebraico, e καθ' Ἑβραίους usato dai Nazarei e distinto dall'altro in uso presso gli Ebioniti: poichè viene anche designato con questo nome « *secundum* (*duodecim*) *apostolos*. » Il titolo primitivo poteva esser dunque « *evangelium Domini secundum duodecim apostolos* » e appartenere allo stesso gruppo da cui uscì la Dottrina.

Il Krawutzcky che primo ha emessa questa ipotesi (1), sembra identificare questo evangelio, coll'altro usato dagli

(1) *Theologische Quartalschrift*, 1884, p. 549.

Ebioniti e che pure talora viene indicato come « *secundum Matthaeum* » o « *secundum Hebraeos.* » Epifanio conosce l'esistenza d'un evangelio usato dai Nazarei, sebbene non pare ne conosca il contenuto, e lo distingue da un altro più recente che col nome di Matteo era usato dagli Ebioniti (v. Hilgenfeld, *Nov. Testam. extra can.*, IV, ed. alt., 1884, p. 6-7). Di questo infatti sappiamo che si giovava Origene. Hieron., *De vir. ill.*, c. 2: « *evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos, et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur.* » Mentre Origene stesso mette fra gli apocrifi l'altro « *secundum apostolos,* » *Hom.* I, *in Luc.*, I, 1: « *ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud iuxta duodecim apostolos.* » L'evangelio « secondo gli apostoli » non può dunque essere identico all'evangelio adoprato dagli Ebioniti, ma invece deve rispondere a quello adoprato dai Nazarei. Hieron., *adv. Pelag.*, III, 2: « *in evangelio iuxta Hebraeos, quod chaldaeo quidem sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive iuxta Matthaeum* » (1).

Dell'esistenza di un evangelio « secondo i dodici apostoli » siamo fatti certi da altre testimonianze: Hieron., *in comm. super Matth. Praef.*, e in Luc., I, 1: « *iuxta Aegyptios et Thomam et Matthiam et Bartholomaeum, duodecim quoque apostolorum:* » Theophylact., *ad evang.*

(1) È ben vero che altrove Girolamo sembra identificarli: *ad Matth.*, XII, 13: « *in evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae;* » ma questo dimostra solo che avevano un fondamento comune, e forse una designazione comune « secondo gli Ebrei o secondo Matteo » (ebraico o aramaico).

Lucae proem.: τὸ ἐπιγραφόμενον (εὐαγγέλιον) τῶν δώδεκα. Ambros., *comm. in Luc.:* « *et aliud fertur evangelium, quod duodecim apostoli scripsisse dicuntur.* »

Gli argomenti con cui il Krawutzcky conforta la sua ipotesi che questo sia l'evangelio a cui si riferisce la Dottrina, oltre all'affinità dei titoli, sono due: 1° Questo evangelio secondo i Nazarei o i dodici apostoli coincideva in gran parte coll'evangelio di Matteo, come il testo della nostra Dottrina; 2° Annoverava fra i più gravi peccati il contristare un fratello. Hieron., *ad Ezech.*, 18, 7: « *quod iuxta Hebraeos Nazareni legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit;* » il che spiega il grande rigore della Dottrina (XV, 3) contro coloro che hanno mancato all'amore del prossimo.

Quest'ultima osservazione del K. elimina l'obiezione mossagli dallo Schaff (op. cit., p. 87) che i frammenti dell'evangelio secondo gli Ebrei, raccolti dall'Hilgenfeld e dal Nicholson (1), non presentino alcun parallelo colla Dottrina. Ma noi possiamo aggiungere altre due osservazioni: 1° il frammento riferito da Girolamo continua: « *et nunquam laeti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in caritate.* » Questa prescrizione non solo ha molta affinità col XV, 3, della Dottrina, ma anche col XIV, 2, dove si raccomanda che chiunque ha dissenso col compagno non entri nella comunità, nè faccia il sacrificio finchè non si siano riconciliati, e col frammento del Pseudo-Cipriano, *De Aleatoribus*, 4, che riferisce un detto delle *doctrinae apostolorum.* 2° Girolamo (*De vir. ill.*, c. 3), narra che

(1) Hilgenfeld, *Novum Testam. extra can.*, IV, ed. 2, p. 1-31. Nicholson, *The Gospel according to the Hebrews*, London, 1879.

l'evangelio ebraico di Matteo si trovava ai suoi tempi nella biblioteca del martire Pamfilo a Cesarea, e che molto tempo prima gli era stata data facoltà di trascriverlo dai Nazarei che in Beroa nella Siria lo adopravano. Ora la provenienza della Dottrina, o almeno di qualche parte di essa dalla Siria, come notammo, è assai verosimile. Come anche gli ebraismi che si notano nel suo testo sono spiegati dal fatto in quel luogo attestato da Girolamo, che in quell' evangelio non fosse adoprata la versione dei LXX, bensì il testo ebraico.

APPENDICE III

NUOVI SCRITTI SULLA DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI

HARNACK, *Die Apostellehre und die Jüdischen beiden Wege.* Leipzig, 1886.

TAYLOR, *The Teaching of the twelve apostles with illustrations from the Talmud.* Cambridge, 1886.

Gli studi più recenti sembrano confermare sempre più l'origine giudaica della prima parte della Dottrina (la descrizione delle due vie), che noi abbiamo già sopra ammessa, prima ancora che ci fosser note le ultime ricerche. Le analogie che questi primi capitoli offrono coi libri sibillini, col Midrasch e col Talmud, come resulta dagli studi del Warfield, del Rendell Harris e del Taylor, e il non trovarvisi quasi nulla che possa dirsi propriamente cristiano, rende probabile che le « due vie » sieno state dapprima un prodotto giudaico, destinato pei proseliti, e accolto nelle comunità cristiane insieme all'Antico Testamento (1). Le osservazioni che fa quindi l'Harnack nel citato lavoro (p. 14 ss.) per provare il carattere antigiu-

(1) Cfr. HARNACK, *Lehrb. d. Dogmengeschichte,* I, 1886, p. 105.

daico della scrittura, e tutte le risposte ch'egli dà alle obiezioni raccolte dallo Schaff (p. 125 e ss. della sua edizione) in favore delle tendenze giudaiche del didacografo, si risolvono dunque per noi quasi tutte distinguendo due autori, l'autore giudaizzante (sebbene non ebionitico o sadduceo) della prima parte, e l'autore gentile-cristiano della seconda.

Già si era osservato che all'autore della prima parte doveva star dinanzi una più antica recensione delle « due vie, » e che in essa doveva mancare il passo caratteristico del testo attuale I, 3-6; 2, 1, poichè manca non solo in Barnaba e nei *Canoni ecclesiastici*, ma anche nel frammento latino della Dottrina, pubblicato dal Gebhardt. Il Warfield ha mostrato più recentemente che a tutto il resto delle « due vie » e non a questo luogo si riferiscono le somiglianze, con Erma, Clemente Alessandrino, Lattanzio e i Libri sibillini. Ma tutte queste osservazioni hanno acquistato un maggior valore, dopochè il Taylor nel suo lavoro ha mostrato che la Dottrina è un documento essenzialmente giudaico, e che la descrizione delle « due vie » è un'opera pre-cristiana. Secondo le conclusioni del Taylor l'a. della Dottrina si è giovato di un manuale giudaico d'istruzione per i proseliti, e lo ha adattato agli usi cristiani aggiungendovi di suo proprio, specialmente coll'inserirvi in parte il sermone della montagna.

Queste conclusioni del critico inglese sono ora accolte ed estese dall'Harnack, i cui resultati si possono raccogliere in questi punti: 1° I Giudei nel primo secolo o forse prima avevano un manuale d'istruzione per i proseliti col titolo « due vie. » Questo manuale si può ritrovare modificato nei primi capp. (I-6) della Dottrina, in Barnaba, nei Canoni. Mentre poi il Taylor crede che vi si trovas-

sero elementi corrispondenti alle prescrizioni cristiane della Dottrina sul battesimo, digiuni, preghiere, primizie ecc., l'Harnack lo tiene per inverosimile. 2° Le « due vie » giudaiche dovevano contenere quello che leggiamo nella Dottrina I, 1-1, 3 e 2, 2-5, con piccole diversità, e la sostanza di ciò che è contenuto nel c. 6. L'ordine dei precetti e dei divieti seguito in quest'antico manuale si può ricostruire con notevole approssimazione (cfr. Harnack, p. 52 ss., 28 s.). 3° L'istruzione giudaica dei proseliti fu accolta ben per tempo dai cristiani, e fu accolta come preparazione al battesimo; e poi con varie modificazioni adoprata per molti secoli. 4° Nell'età post-apostolica l'a. della lettera di Barnaba ha incorporata questa istruzione nel suo scritto. Probabilmente non conosceva una « Dottrina degli apostoli » e citando di memoria, senza però aggiunger nulla di suo, ha prodotto un certo disordine nella esposizione. Noi siamo lieti che l'Harnack riconosca, come noi abbiam fatto sopra, nella descrizione delle due vie una aggiunta alla lettera di Barnaba. Ma non possiamo consentire con lui che l'a. non conoscesse una Dottrina, mentre, come vedemmo, parla appunto di una διδαχή; nè che non vi aggiungesse di suo (v. sopra). 5° Un cristiano ignoto ha fatto del manuale giudaico una « Dottrina dei dodici apostoli: » a quel modo che una apocalisse giudaica divenne l'apocalisse apostolica di Giovanni. Ma è difficile credere (e anche su questo punto, come vedemmo, non possiamo consentire coll'Harnack) che questo libretto circolasse fin da principio indipendente dai c. VII-XVI, come una aggiunta posteriore. 6° La sezione 1, 3-2, 1, è stata inserita per conciliare il carattere delle « due vie » coll'indole cristiana del nuovo scritto.

Un altro punto su cui le recenti ricerche (delle quali

c' informa il nuovo scritto dell' Harnack) hanno ottenuto importanti resultati, è quello relativo alle testimonianze storiche della Dottrina, e alla conoscenza di essa presso i Padri. A quelli che noi già sopra indicammo, devesi ora aggiungere Origene il quale, secondo il Burnemann, in *Hom.*, VI, in I *Iud.*, si riferisce alla *Dottr.*, 9, 2, e in *De Princ.*, III, 2, 7, come ha rilevato il Potwin, sembra riproduca i concetti della *Dottrina*, 3, 10, e al pari di Clemente Alessandrino, la cita come « *scriptura divina.* » Se a queste citazioni si aggiunga la ripetizione della preghiera della *Dottrina*, 9, 3, 4, che troviamo nello scritto del pseudo-Atanasio, *De virginitate* (opp., ed. Migne, W., p. 266), che pure l' Eichhorn attribuisce ad Atanasio stesso ed è ad ogni modo di origine egiziana, avremo sempre più confermata la probabile origine egiziana di questa parte della scrittura.

Da una aggiunta che l' Harnack fa al suo scritto (p. 41), noi rileviamo che altre due grandi derivazioni dalla Dottrina sono state più recentemente scoperte negli scritti del pseudo-Atanasio, e delle quali l' Harnack è stato informato da un articolo del Warfield, *The Andover Review*, 1886, July, p. 81 ss. L' Harris ha dimostrato che nel *Syntagma Doctrinae* (Migne, XXVIII, col. 835) ha un parallelo della Dottrina, e l' Orris lo ha ritrovato nella *Fides Nicaena* (l. c., p. 1635 s.). Queste relazioni giovano a dimostrare ancor più il grande credito che ebbe nell' Egitto il testo della Dottrina, e le molte vicende a cui andò soggetto.

APPENDICE IV (1)

« Copia d'una cartapecora trovata nell'opera di S. Iacopo e messa nella cassetta delle scritture dove sono i miracoli di S. Iacopo e del beato Attone et suo breve capitolo, per esser cassata in molti luoghi, Io Lorenzo di Niccolò Fabroni l'ho fatta riscrivere e copiare a un predicatore di S. Francesco valenthuomo. »

« Nemo putet quod iste sanctus Iacobus, qui cognominatus est Alphaei, Iustus, qui a Phariseis est de pinnaculo templi praecipitatus, et cum pertica fullonis capite est confractus, et iuxta templum humatus; sed iste est Iacobus filius Zebedaei frater Iohannis Apostoli et evangelistae, qui iussu Herodis Tetrarchae capiti est truncatus in Hierusalem; sed non ibi humatus. Postea vero discipuli eius portaverunt eum usque ad mare et posuerunt illud in navicula,

(1) Il documento qui pubblicato ci fu favorito dalla gentilezza dell'amico cav. Filippo Rossi-Cassigoli, solerte raccoglitore d'antichità pistoiesi.

simulque cum eo intraverunt in mare. Sex autem dies navigio fecerunt per mare sine remigio, manu Domini gubernante. Septima namque die requievit ratis ad litus inter Iliam et Sentem (*sic*) qui locus dicitur lisxia. Cum autem sol declinare cepisset, sic inde elevatus est corpus eius centro soli in aera (*sic*). Discipuli flendo, et indulgentiam Deo petendo elongaverunt se duodecim milliaria, ubi sanctum corpus eius tumulatum est sub arcis marmoreis. Discipuli autem Apostoli qui in eo mare perpatuerunt, fuerunt septem. Erat autem illo in tempore quedam mulier lupanaria quae manens in extremis finibus Galitiae Deum nesciens idola manu hominum facta colebat. Habebat autem idolis suis magnum habitaculum, in quo corpus sancti Apli Iacobi modo requiescit. Venerunt autem ad supradictam mulierem petentes ab ea locum illum, ubi reconderent corpus beati Iacobi. Illa autem noluit, sed direxit eos ad Regem, qui tunc illius imperium tenebat. Illi autem pergentes ad Regem, constanter introierunt ante eum, et petierunt ab eo supramemoratum locum. Rex autem ut audivit hos sermones, iratus est valde, et non acquievit sermonibus eorum: sed iussit eos interficere, quia gentilis erat: illi autem ut cognoverunt insidias eius, fugerunt aspectum eius sine ulla lesione, revertentes per viam, qua venerant: Rex autem ut cognovit quod fugissent, maxime iratus est, et statim insequens eos cum multitudine militum, et pervenit iuxta mare ad portum qui vocatur Nichariae cupiens eos interficere. Erat autem ibi pons antiquitus extructus ex magnis lapidibus muri liscriptaticis (*sic*) valde factis. Ingressi sunt ergo discipuli in eum, sed non agentes in eo moram. Rex autem et qui cum eo erant, venerunt ad memoratum locum et omnes illuc una introierunt. Placuit autem domino et apostolo eius Iacobo: ruit cripta supra Regem

cum suis, nec remansit unus vivus, nec usquam comparuerunt. Discipuli autem Apostoli reversi sunt glorificantes Deum. Iterum autem venientes ad supradictam mulierem, petierunt locum illum ab ea, ubi recondissent corpus Apostoli. Illa autem noluit, sed cum vidisset eos flere, dixit eis: Ite in montem, qui dicitur Illicinus, et adducite nostros boves, et quo volueritis, laborate cum eis et facite domum Apostoli vestri. Erat autem ipse mons non longe ab eo loco, ubi modo requiescit corpus Apostoli, sex milliaria, et erat ibi draco immanissimus qui cunctas villas in giro flatu suo extinxerat et inhabitabiles fecerat. Euntes autem ad montem sibilavit contra eos draco, et impetum fecit in illos. Illi autem, ut cognoverunt, Christi signum facientes et nomen Domini invocantes, fugaverunt draconem, et nusquam comparuit. Post haec inquirentes boves, invenerunt eos exorbitantes et quia indomiti erant, saepe fugerunt. Illi autem, ut cognoverunt quod illusi essent a muliere lupanaria, orationem fuderunt ad dominum. Boves quoque ob orationes sanctorum et merita Apostoli acquieverunt, et veluti iugarios cum consuetudine deduxerunt. Deinde revertentes ad mulierem, nunciaverunt de dracone et bobus. Illa vero audiens tanta mirabilia, compuncta corde, et mente credidit Deo, et baptismi gratiam consecuta est cum omni domo sua. Postea vero illa praecipiente, confractis omnibus idolis suis, mundatus est locus ille, et ad honorem Domini et Aptli eius consecratus, et ibi honorifice corpus beati Iacobi conditum est, octavo Calendas Augusti. Unde et discipuli tres eius habent sortem requiescendi in eodem loco. Mons autem ille qui prius dicebatur Illicinus, modo vocatur mons sacer. Nomina autem discipulorum sunt, Torquatus, alter Tisefons, tertius quoque, Anastasius. Ipsi requiescunt iuxta corpus beati Iacobi

Apostoli Domini nostri Iesu Christi, qui vivit et regnat in saecula.

Alii autem discipuli reversi ad ratem, reversi sunt in Hierusalem, et haec omnia auribus nostris hortantes in sinodo sancta recitaverunt.

INDICE